حسام عيتاني

الفتوحات العربية في روايات المغلوبين

دار الساقي

حسام عيتاني

الفتوحات العربية
في روايات المغلوبين





دار الساقي
بيروت - لندن

الفتوحات العربية
في روايات المغلوبين

تصميم الغلاف: ماريا شعيب

لوحة الغلاف لـ «بيار نولاسك بيرجيريه» (١٧٨٢-١٨٦٣)، وهي مستوحاة من قصة أَسر الراهب والرسام «فيليبو ليبي» (١٤٠٦-١٤٦٩) في الجزائر.

الطبعة الأولى ٢٠١١

ISBN 978-185516-687-5

دار الساقي
بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب. ١١٣ / ٥٣٤٢ بيروت، لبنان
الرمز البريدي ٢٠٣٣-٦١١٤
هاتف: ٩٦١ ١ ٨٦٦٤٤٢ - فاكس: ٩٦١ ١ ٨٦٦٤٤٣

e-mail: info@daralsaqi.com

المحتويات

إلى نديم وريَّان وجيلهما

﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾ (الفتح: ١).

«وقالَ: أنتِ حُبلَى وستَلِدين ابناً فتُسمِّينه إسماعيلَ، لأنَّ الرَّبَّ سَمعَ صُراخَ عَنائِكِ (١١) ويكونُ رَجلاً كحمارِ الوحشِ، يَدُهُ مرفوعةٌ على كُلِّ إنسانٍ، ويَدُ كُلِّ إنسانٍ مرفوعةٌ علَيهِ، ويَعيشُ في مواجهَةِ جميعِ إخوتِهِ (١٢)» (سفر التكوين، الإصحاح ١٦، ملاك الرب مخاطباً هاجَر).

مقدمة

على الرغم من احتلال الفتوحات العربية حيِّزاً كبيراً من الروايات التأسيسية للإسلام كدين وللكيانات السياسية والاجتماعية العربية والإسلامية على رقعتين جغرافية وزمنية شاسعتين، إلا أن تدوين العرب أخبار الفتوحات وآثارها لم يأخذ في الاعتبار أخذاً كافياً ما عنته الفتوحات بالنسبة إلى الشعوب التي جاءها العرب المسلمون الأوائل.

المصادر التاريخية العربية التقليدية حافلة بروايات عن أعمال الحكام البيزنطيين والفرس والوجهاء في البلدان التي وصلت إليها الفتوحات. وترسم بعض أوجه الحياة الثقافية والاقتصادية لتلك الشعوب. لكن الروايات تلك لم تستند إلى المصادر الأصلية لكتَّاب الشعوب المغلوبة.

ويحاول هذا الكتاب سرد قصص الفتوحات العربية كما رآها ثم رواها إخباريو بيزنطية وفارس ومصر والصين والأندلس والسريان وغيرهم، مع الأخذ في الاعتبار أن كتابة تاريخ أي شعب بالاستناد إلى مصادر من خارج مصادره وروايات‍ه، عبثية لسهولة الوقوع في غواية الرواية وحيدة الجانب، بقدر جاذبيتها. أما البحث عما تركته الفتوحات العربية من آثار في تواريخ الشعوب المغلوبة، فمهمَّة لها ما يسوغها وما يُضفي عليها معنى راهناً.

ومؤلفات الكتّاب العرب الذين تناولوا الفتوحات نموذجٌ عن الوقوع في أسر الخطاب الصادر عن الذات والموجَّه إليها. في حين أن الفتوحات استهدفت بلاد «الآخر» وأراضيه وسعت إلى تغيير عقيدته وضمِّه إلى الدين الجديد، وسط حملات عسكرية ودعوية واضحة وصريحة. ولم تتوقف الفتوحات إلا وكان العرب كما الشعوب الأخرى قد انتقلوا من حال إلى حال.

لقد أغفل المؤلفون العرب صوت الآخر هذا، وجاءت أعمال أكثرهم تصوغ وتشذِّب الرواية العربية-الإسلامية للفتوحات من دون أن تولي ما بقي في قصص وتواريخ الآخرين عنها ما تستحق من عناية. ونسمِّيها قصصاً لتوزُّعها على طيف عريض من المصادر التاريخية وغير التاريخية. أما الأولى، فتغلب عليها الطبيعة الإخبارية التدوينية. وأما الثانية، من كتب قدِّيسين وسير شهداء وسجلات محلية، فلم يهتم أصحابها أصلاً بجعلها مراجع عن خطوب التاريخ وصروفه.

إن العناية المطلوبة بالصنفين هذين من المؤلفات، والتي تعاني من قلَّة من ينظر إليها نظراً نقدياً علمياً، تبرِّر الضرورة الملحَّة للخروج من ثنائية تهيمن على النتاج الفكري العربي الحديث، وترتفع فيها السدود والحواجز عالياً، بين ما يرسمه العرب والمسلمون من صورة عن أنفسهم وبين ما يراه العالم فيهم. حدَّا الثنائية تلك هما، أولاً، الرواية التقريظية التمجيدية ببطولات العرب في الفتوحات، وثانياً، الرؤية التبخيسية التحقيرية لكل ما قام العرب به على امتداد تاريخهم.

لقد آن الأوان، في رأينا، كي يشارك العرب في رسم صورتهم بناءً على قراءة دقيقة لما تراكم عبر أكثر من ألفي عام من الصِّلات بينهم وبين الشعوب والحضارات الأخرى. ألفا عام وليس أربعة عشر قرناً، لأن العديد من مكوِّنات الصورة النمطية عن العرب وُجدت عند الرومان والفرس وغيرهما من الشعوب قبل ظهور الإسلام.

والفتوحات العربية-الإسلامية موضوعٌ شديد التعقيد. ويكفي الاطلاع على الروايات المتباينة التي توردها المصادر العربية والإسلامية لأحداث تلك العملية التي اتخذت شكل موجات امتدت، في الزمان، على نحو قرنين، وفي المكان، على ثلاث

قارات، ليدرك القارئ صعوبة الإحاطة بها برواية واحدة متماسكة منطقياً ومتسلسلة تاريخياً. وعند دخول المصادر والمراجع غير العربية وغير الإسلامية إلى محاولة صوغ تلك الرواية، مع كل ما في هذه المصادر من تناقضات وعواطف ومشاعر قومية ودينية مصابة بجروح في الكبرياء ولا يحجم أصحابها عن الدفاع عن حاضر وماضٍ رأوا أن الإسلام يهددهما، يمكن تخيُّل حجم الصعوبات التي ترتفع أمام كل مُبحر في المكتبات القديمة التي لم يجد أكثر كتبها بعد من يعرِّبه، ناهيك عمَّن يدرسه دراسة علمية صارمة.

ويبدو البحث عن مراجع متخصصة بالعلاقات البيزنطية-العربية، من وجهة نظر الكتَّاب البيزنطيين القدماء، على سبيل المثال، من الأمور العسيرة، إذ تقتصر الكتب العربية التي تناولت هذه المسألة على عدد قليل من الكتب الأكاديمية التي نفدت نسخها منذ زمن بعيد، ناهيك عن أن بعضها يشكو من قصور في التناول والتحليل. يصحُّ الأمر ذاته بالنسبة إلى إيران القديمة والأندلس والهند وأرمينيا وجورجيا، أي البلدان التي كانت قد استقرت شخصياتها الحضارية قبل الفتح العربي والتي أبدى سكانها ردود فعل شديدة التباين من الأوجه السياسية والاجتماعية والإيديولوجية على حركة الفتوحات.

الأهم من هذا النقص هو أثره على الإنسان العربي الذي تتعاظم عزلته المعرفية في زمن انفتاح الاتصالات وثورتها. ومن المدهش أن تكون أسماء المؤرخين البيزنطيين أو الإخباريين السريان الذين عاصروا الفتوحات أو شهدوا بعض الحروب العربية-البيزنطية والذين أسَّسوا الصيغ البدائية لما أصبح يُعرف لاحقاً بـ «الاستشراق»، مجهولة تماماً لغير المتخصصين في هذا المجال، في حين أن الروايات التي وضعها المؤرخون العرب والمسلمون مكرَّسة بصفتها حقائق تُداني البداهة ولا تقبل نقاشاً.

ولا يَخفى أنَّ تداخل الدعوة الإسلامية بالفتوحات لا يزال يوسِّع الأراضي الحرام أمام الكاتب العربي الذي يجد نفسه في مواجهة صعوبات جدية أثناء العمل على مؤلفات الكتَّاب المسلمين القدماء، ناهيك عن غير المسلمين، لا في سياق البحث عن المصادر والمراجع غير المتوفرة في المكتبات العربية فحسب، بل أيضاً حيال رسوخ رواية عربية لاتاريخية ولانقدية عن الماضي وامتدادها بالتالي إلى الحاضر. ولا مجال،

في الحيز هذا، إلا ملاحظة تضاؤل هامش الحركة النقدية حيال الأساطير أو الحقائق المؤسسة للاجتماع والسياسة العربيين.

تتعيَّن الإشارة هنا إلى أن البحث عن «الحقيقة التاريخية» ليست من هموم كتابنا هذا. فقد تكون تلك الحقيقة ضاعت إلى الأبد ولن نتمكن بحال من بلوغ معرفة يقينية تستند إلى براهين علمية. ومقابل ماتكرره الرواية العربية-الإسلامية عن الفتوحات، وما تردُّ به الرواية الأخرى (شبه المجهولة عربياً أو المحاصرة بأطواق من الشك والرفض)، لن يكون أي جهد لتلفيق «حقيقة» موضوعية سوى جهد ضائع. بيد أننا نستطيع، من خلال الكتابات التي تركها مؤرخون عرب ومسلمون وزرادشتيون ومسيحيون ومن قوميات شتى، تلمُّس الواقع السياسي والاقتصادي والثقافي الذي تحرَّك العالم القديم في أطره وآليات تلك الحركة ووضع ظاهرة ضخمة كالفتوحات الإسلامية في إطار قريب من الإدراك العقلاني.

ومن خلال لائحة المصادر والمراجع التي استُخدمت أثناء الإعداد لهذا الكتاب، يمكن ملاحظة اعتماد واضح على المصادر الأصلية، السريانية والبيزنطية والفارسية والعربية. وقد ساهمت الأخيرة في تدقيق بعض الروايات وكشف نقاط التداخل بين كتابات المؤرخين والإخباريين القدماء الذين لا يندر أن يأخذ بعضهم عن بعض.

والمشكلة التي يحاول هذا الكتاب المساهمة في تظهيرها وطرحها على النقاش العام لا تتعلق بصواب أو خطأ ما قاله ثيوفانس أو سوفرونيوس أو الفردوسي عن العرب والمسلمين، ولا في تسويد ولا بتبييض صورة الفتوحات عند القارئ المعاصر، بل تتلخص في نقل كلام هؤلاء إلى حيِّز الوعي النقدي العربي وضمه إلى ما يكوِّن صورة العرب عن أنفسهم قديماً، في سبيل فهم ما داخَلَ صنع صورة العالم عنهم، حديثاً، من أفكار وتقويمات ومبالغات أو رؤى.

جانب آخر اهتممنا به في عملنا هذا، ويشمل آراء عدد من المستشرقين في الفتوحات. ومع أخذ العلم بكل ما يحيط هؤلاء من شكوك وما يوجَّه إليهم من اتهامات، ينبغي التوضيح أن عدداً من أعمال المستشرقين التي اعتنت بالفتوحات

يتأسس على مناهج غير مألوفة، حتى الآن، عند الكتاب والمؤرخين العرب الحديثين. ولئن حاولنا عدم الانزلاق إلى نقاش عقيم عن أهمية أعمال المستشرقين وقيمتها وأوجه الانحياز العنصري والديني فيها وما تنطوي عليه من عداء للعرب وللإسلام، فقد رأينا في العديد من دراسات المستشرقين ما يفيد في تسليط الضوء على جوانب غير مطروقة في رواية الفتوحات.

ومرة ثانية، تركنا المستشرقين يروون وجهات نظرهم من دون تدخل نقدي من قِبلنا، أو بالأحرى بحدٍّ أدنى من التدخل، بغية توضيح بعض النقاط التي تغيب عادة عن الرواية العربية «الرسمية» أو التقليدية للفتوحات، على الرغم من أن بعض هذه النقاط ينبغي أن يدخل في حيِّز البداهات، على غرار أسباب الفتوحات والمدى الذي خطط القادة العرب لبلوغه عند انطلاقهم فيها، والعلاقات مع الشعوب المغلوبة ومؤسساتها الدينية والسياسية، ووتائر اعتناق غير المسلمين للإسلام، والدوافع إلى الانتقال الديني هذا وأشكاله، والتوتر الذي تسبب به داخل المجتمعات غير المسلمة، والانقلابات المعرفية والفكرية التي كان العالم يتهيأ لاستقبالها قبل الفتح واتخذت أشكالاً مختلفة بعده...

وتحفل المراجع العربية القديمة (أو المراجع المكتوبة باللغة العربية) بروايات وتفسيرات وشروح عن هذه النقاط، بيد أن أبناء الشعوب التي جاءها الفاتحون نادراً ما سُمع صوتهم من مصادرهم ومراجعهم، ونادرا ما اهتم العرب بآرائهم في تقدم القبائل العربية للرعي في الهضبة الإيرانية أو في تملك البربر لبساتين في الأندلس، على سبيل المثال.

لقد ساهمت كل المعطيات التي جهدنا لدرسها في كتابنا هذا، في تشكيل علاقات العرب بجيرانهم وعلاقات المسلمين بغيرهم، بل أدت إلى تمظهر الإسلام بالعديد من الوجوه والصيغ على امتداد تاريخه. ومن الإجحاف بحق العرب أن يصرُّوا على حصر روايتهم عن تاريخهم، وهو المنغمس أكثر من اللازم ربما، في تشكيل حاضرهم، بصوتهم الواحد. ولا يضير الإسلام والمسلمين في شيء أن يروا صورتهم في مرايا الآخرين.

أجد من المفيد لفت نظر القارئ إلى أن الكثير من الاقتباسات غير موجود باللغة العربية في غير هذا الكتاب، كذلك بعض أسماء العلم. وقمت بترجمتها عن مصادر باللغات الفرنسية والإنكليزية والروسية.

وأخيراً، أشكر الدكاترة أحمد بيضون وناديا ماريا الشيخ ومحمد ريحان لمراجعتهم هذا العمل وللاحظاتهم القيمة التي أغنته. وإذ أبدي تقديري العميق لمساهماتهم، يهمني التأكيد على أنهم غير مسؤولين عن أي أخطاء قد تكون وردت، وعلى أنني أتحمَّل وزرها وحدي.

حسام عيتاني

بيروت، آب ٢٠١٠

الفصل الأول

العرب السراسنة الطائيون الهاجريون

لم يظهر العرب فجأة على مسرح التاريخ. كانت تربطهم علاقات وثيقة بالمراكز الحضارية المحيطة بالجزيرة العربية من الشام ومصر وفارس وبيزنطية في مجالات التجارة وما يرافقها من تبادل في العادات والمعارف والثقافة عموماً. وعلى الرغم من الطابع المفاجئ للفتوحات العربية-الإسلامية، على المستوى التاريخي، إلا أن عدداً كبيراً من الأحلاف والحروب ومستويات متنوعة من العلاقات نشأت بين العرب وبين الشعوب والدول القريبة منهم، سبق الفتوحات بقرون من الزمن.

والعرب، تجّاراً وقبائل وغزاة، كانوا حاضرين بقوة في المنطقة الممتدة من جنوب العراق إلى سواحل شبه جزيرة سيناء، أي خارج الحدود الطبيعية والتقليدية لشبه الجزيرة العربية، بل كانوا جزءاً من السكان إلى جانب الشعوب السامية التي استقرت هناك قبلهم وتعرضت لتأثيرات الحضارة الهلينية.

لم تتفق المصادر التاريخية للشعوب المغلوبة على أصل العرب وفصلهم ولم تُجمع على شيء من صفاتهم أو أسمائهم؛ هذا حال مؤرخين إغريق ورومان تعرفوا إلى العرب قبل الإسلام، وقلدتهم في عدم الاتفاق مصادر متأخرة كثيراً عن الفتح

العربي، فأسماء الغزاة متعددة وأكثرها رواجاً هي: السراسنة والطائيون والهاجريون والمهاجرون والإسماعيليون[١].

وعندما ظهر الإسماعيليون للمرة الأولى، وفق ما يقول المؤرخ الأرمني سيبيوس، وخرجوا من صحراء سيناء، لم يرافقهم ملكهم عمر. لكنهم «عندما طردوا المملكتين (البيزنطية والساسانية) واحتلوا المناطق الممتدة من مصر إلى جبال توروس الكبرى[٢]، ومن البحر الغربي (المحيط الأطلسي) إلى ميديا وخوزستان، كانوا قد بلغوا بجيشهم الملكي الحدود الطبيعية لممتلكات إسماعيل. عندها أعطى الملك (العربي) أمره بجمع السفن والكثير من البحارة والإبحار جنوباً صوب فارس وساجستان والسند وسرمان وإلى أرض طوران وإلى ماكوران وصولاً إلى حدود الهند. استعدَّ الجند سريعاً ونفذوا الأمر وأحرقوا كل البلدان آخذين الأسلاب والغنائم، وعادوا بعدها على أمواج البحر إلى أماكنهم». ونسب المؤرخ الأرمني سيبيوس الرواية هذه إلى رجال عادوا من الأسر في خوزستان وتاتشكاستان[٣] وكانوا شهود عيان على الأحداث التي رووها للمؤرخ.

أما الإسماعيليون فليسوا سوى نسل إسماعيل الذي وُلد لإبراهيم «ليس من (المرأة) الحرة بل من الخادمة[٤]»، والذي تحققت تماماً فيه الجملة الواردة بشأنه في العهد القديم: «تكون يده على جميع الأمم وأيدي جميع الأمم عليه»[5] (بحسب ترجمته لآية «سفر التكوين»: «يَدُهُ مرفوعةٌ على كُلِّ إنسانٍ، ويَدُ كُلِّ إنسانٍ مرفوعةٌ علَيهِ»).

وليس الاسم الأوسع انتشاراً الذي أُلصق بالعرب من قِبل المؤرخين اليونانيين والرومان ثم المسيحيين على مدى مئات الأعوام، أي «السراسنة»، قريباً إلى الفهم.

---

(١) نسبة إلى إسماعيل بن إبراهيم الخليل وليس إلى المذهب الإسماعيلي.

(٢) جنوب تركيا الحالية.

(٣) تاتشكاستان Tachkastan في الترجمة الإنكليزية ولم نعثر على مرادف معاصر يفيد معنى المنطقة.

(٤) تتفق الترجمات المختلفة للتوراة على أن هاجر كانت جارية لسارة. «سورة إبراهيم» في القرآن بدورها لم تحدد صفة هاجر. في جميع الأحوال، لم يكن ثمة تمييز دقيق بين الصفتين في العالم القديم حيث غالباً ما يكون الخادم عبداً.

(5) Sebeos, *History*, chap. XXX.

فقد وردت كلمة «سراسنة» (Saracens) للمرة الأولى في الأدب اليوناني القديم، ويبدو أنها كانت تشير إلى قبيلة معيَّنة في صحراء سيناء. ويُستنتج من الكتابات الإغريقية أنها دمج لكلمتَي «سرك» (Sarak) و«إينوس» (Enos) للنسبة، من دون وجود اتفاق بين المتخصصين بخصوص مصدر الكلمة الأولى التي يعتقد البعض أنها تحوير لكلمة «شرق» أو فعل «سرق» أو اسم قبيلة «السواركة» أو «وادي السواريك» وهو اسم قديم لمكان شمال يثرب (المدينة المنورة)، أو خطأ في قراءة الكلمة الآرامية «شربت» (Srbt) التي تعني قبيلة وتحويرها إلى «شركت» (Srkt). وقد وصف الطبيب والصيدلي ديوسكوريدس من أنازاربوس (Dioscorides of Anazarbos)[٦] في القرن الميلادي الأول شجرة جيء بها من عند السراسنة مروراً بالنبطيين. وقال بليني الأكبر (Pliny the Elder) إن السراسنة هم الأركانيون الذين يسكنون الأرجاء الواقعة وراء أراضي النبطيين. وجليٌّ أن المؤلفَين يتحدثان عن قوم يعيشون في شمال غرب شبه الجزيرة العربية وهي صفة تعيين وتحديد وليست صفة عامة. ولا يُستبعد أن تكون الكلمة مشتقة من جبل السراة في الحجاز.

بطليموس وإستيفانوس البيزنطي لم يضيفا في مؤلفَيهما **الجغرافيا والشعوب** المزيد من الوضوح على التعريفات السائدة في عصرَيهما. وكلمة السراسنة، التي كانت تعني الرعاة في الشمال الغربي من شبه الجزيرة، راحت تشمل جميع الرعاة العرب داخل الحدود الرومانية وخارجها. وتغيَّر معنى الكلمة مع مؤرِّخي القرن الرابع الميلادي أميانوس مارسلينوس (Ammianus Marcellinus) وأوسابيوس (Eusebius) اللذين اهتمَّا بالكلمة وبالشعب الذي تشير إليه. والأخير هو الذي اعتبر السراسنة شعباً من الشعوب التي تحدَّث عنها التوراة، أي أبناء إسماعيل، وبالأحرى أبناء الأَمَة «التي حُرمت من الوعد» الإلهي المشمول به إبراهيم وأبناؤه[٧]. وستكون هذه نقطة مهمة في فهم الشعوب المغلوبة لأسباب الفتوحات.

---

(٦) بلدة أنافرزا الحالية قرب أضنة جنوب تركيا.

(7) C. E. Bosworth, *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), «Saracens».

ولم يتردد بعض المؤرخين الأبعد زمنياً عن الفتوحات مثل يوهان هنريك هوتنغر (Johann Heinrich Hottinger) وإدوارد بوكوك (Edward Pococke) في حصر مصدر التسمية بفعل «سرق» وإلصاقها بكل العرب فيما كان خيال بعض المؤرخين يدفعه إلى رؤية الصحراء (Sahara) كأصل معقول للاسم.

ولم يختفِ النقاش حول الاسم مع تقدم الدراسات العربية في الغرب. فيقترح مكسيم رودنسون (Maxim Rodinson)، مثلاً، إرجاع الأصل في التسمية إلى «سكان الخيم» اعتماداً على ترجمته لمرادفها اليوناني، معتبراً أن هؤلاء من البدو الذين كانوا يعيشون منذ أزمان طويلة على أطراف المناطق الزراعية ما بين النهرين (النيل والفرات) ويهددون طرق التجارة أو يحمونها بتكليف من القوّتين العظميين يومذاك، الرومان والفرس. ويدخل في التسمية الأنباط وأهل الحيرة وتدمر.

وكتب رحالة يوناني من القرن السادس الميلادي، بعد سياحة في الجزيرة العربية، أن ثمة فرقاً كبيراً بين سكان اليمن والسراسنة. والكتاب المسيحيون في أوروبا العصور الوسطى كانوا يفرقون في التسمية ما بين العرب، فيطلقون على من كان يعيش منهم وراء البحر الأبيض المتوسط اسم «الإسماعيليون»، بينما يطلقون اسم «السراسنة» على مَن جاءوهم فاتحين في الأندلس وفي جنوب فرنسا وفي صقلية. فكأنهم، وهم ورثة الحضارة الرومانية، أرادوا أن يعطوا الاسم الذي يحمل معنى السلب والتدمير لهؤلاء الغزاة الذين كانوا في الواقع خليطاً من العرب والبربر كما كان فيهم جماعات من الروم ومن الإسبان ومن اليهود يعاونون الفاتحين[8].

وساهمت هجمات كان يشنُّها البدو على بعض المواقع الحضرية والأديرة في جنوب فلسطين والأردن، في إلصاق صفة تحقيرية بكلمة سراسنة. فأضفى سوزومن (Sozomen) معنى جديداً عليها بربطها بإنكار العرب نسبتهم إلى الجارية هاجر وتمسُّكهم بالنسبة إلى سارة زوجة إبراهيم، علماً أن العرب لم يعرفوا هذه التسمية ولم يسمعوا

---

(٨) مكسيم رودنسون، **الصورة الغربية والدراسات العربية الإسلامية**، هامش رقم ١ ص٨٠ في: جوزف شاخت وجوزف بوزورث (تصنيف)، **تراث الإسلام، الجزء الأول**، ترجمة محمد زهير السمهوري وحسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة «عالم المعرفة»، ١٩٨٥.

بها حتى مراحل متقدمة من تاريخهم، على ما يمكن فهمه من مصادفة ابن بطوطة للعبارة أثناء رحلته إلى بيزنطية حيث خوطب بـ «السراكينو»، وهو ما فسَّره ابن بطوطة بأنه «يعني المسلم»، في زمن لم تكن الحدود جلية بعد بين المسلم والعربي، وذلك أثناء لقائه «والد ملك القسطنطينية» الذي صافح ابن بطوطة لأنه «دخل إلى القدس»[9].

ويبدو أن الإخباريين المشرقيين تأثروا، بمرور الزمن، بالمصطلحات اليونانية ونقلوا بعضاً منها إلى لغاتهم ومنها اللغة العربية. وفي معرض روايته للحوادث التي شهدها عهد البطريرك الإنطاكي الثامن والسبعون، جاورجيوس، يقول الخوري ميخائيل بريك، وقد عاش وكتب في القرن الثامن عشر، إنه[10] «في أيام هذا البطريرك ثاوفيلكطوس أرسلوا الكرج [الجورجيون] اثني عشرة كاهناً بانتداب (الملك وأرسلوهم ليرتسموا) رؤساء كهنة في إنطاكية ويعادوا إلى بلادهم. فخرجوا عليهم قوم في الطريق من الصاراكنيين [كذا] فقتلوا منهم عشرة كهنة، وأخذوا ساير ما كان معهم من المال والهدايا لبطريرك إنطاكية مع رجالاتهم. وهربوا اثنين منهم ووصلوا إلى إنطاكية وأخبروا هذا البطريرك ثاوفليكطوس بما جرى عليهم»[11]. وتوضح محقِّقة مخطوطة الخوري بريك في مقدمتها أنه اعتمد في وضع مؤلفه على ما جاء في كتب لرجال دين مشرقيين سابقين له و«خصوصاً البطريرك مكاريوس ابن الزعيم (١٦٤٨-١٦٧٢) الذي اعتمد، على ما يبدو، بدوره، على مراجع قديمة منها تاريخ اوسابيوس (Eusebius)، نيكفورس (Nikephorus) بطريرك القسطنطينية، سوقراطس (Socrates)، ثيودوريطس (Theodoret)، جاورجيوس كدونيوس، وسعيد بن البطريق الإنطاكي»[12].

وتوسَّع استخدام الكلمة من بيزنطية إلى الغرب عموماً في القرون الوسطى، بعد نقلها إلى اللاتينية وتحويلها من Sarakenos إلى Saracens و Sarassins، في الإشارة

---

(٩) ابن بطوطة، **تحفة النظَّار في غرائب الأمصار**، طبعة المطبعة الخيرية، ١٣٢٢هـ، ص٢٧١.

(١٠) «الأخطاء» اللغوية في هذا المقطع موجودة في النص الأصلي.

(١١) الخوري ميخائيل بريك، **الحقائق الوفية في تاريخ بطاركة الكنيسة الإنطاكية**، تحقيق نائلة تقي الدين قائد بيه، دار النهار، منشورات جامعة البلمند، ٢٠٠٦، ص١٠٠.

(١٢) بريك، **الحقائق**، ص٢٧، مقدمة المحقِّقة.

إلى كل الشعوب المسلمة[١٣]. وأبدى الأوروبيون في العديد من مناطق القارة امتناعاً عن تسمية المسلمين بـ «المسلمين»، مفضِّلين إطلاق صفات عرقية أو قبلية عليهم في محاولة للتقليل من أهمية الدين الإسلامي، فسمُّوهم السراسنة والمور والأتراك والتتار. وفعل المسلمون الأمر ذاته حيال الشعوب التي احتكُّوا بها. بل إن البرتغاليين وبعد مئات الأعوام من القضاء على الوجود العربي-الإسلامي في الأندلس، ظلوا يسمُّون أعداءهم في سيلان والفيليبين «المور» (Moors) وهو الاسم الذي اعتُمد في إسبانيا والبرتغال للعرب والبربر الذين استوطنوا الأندلس منذ القرن الثامن[١٤]. وليس الإصرار على استخدام صفة غير دقيقة لموصوف بالأمر النادر في تواريخ الشعوب، وعلى سبيل المثال، ظلت كلمة «فرنجي» تُطلق في المشرق العربي لمئات الأعوام بعد الحروب الصليبية حيث كان الاحتكاك المباشر «بالفرنج»، على كل الأجانب، وليس على الفرنسيين حصراً.

الاحتقار الذي أبداه البيزنطيون نحو من أطلقوا عليهم اسم السراسنة حلَّ محلَّه الرعبُ، «بين مكة والفرات»، مع انطلاق الفتوحات، بحسب إدوارد غيبون (Edward Gibbon)[١٥]، بعدما تغيرت طبيعة الهجمات العربية لتصل إلى مناطق خارج نطاق الغزوات البدوية التقليدية.

لكن هاجر ظلت تطارد العرب في اسمهم ونسبهم. ويقول فرانسوا نو (François Nau) إن عرب سوريا كانوا يسمُّون جميع العرب «هاجريين»، أي أولئك المتحدرين من هاجَر. أما بعد الهجرة النبوية، فلم تعد كلمة «مهاجر» تعني بالنسبة إلى المسيحيين السوريين ذلك الذي هاجر من مكة مع الرسول، بل أيضاً «كل من يمتُّ بنسب إلى هاجَر»، مع العلم بأن المسيحيين السوريين هم من كان يستخدم كلمة «طيايي»

(13) Bernard Lewis, *The Arabs in History*, Oxford University Press, 2002, p 4.

(14) Bernard Lewis, *Islam and the West*, Oxford University Press, 1993, p 18.

(15) Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. 5, chap. L, p 285.

(طائي) عند الحديث عن العرب من خلال نسبتهم كلهم إلى جزء واحد منهم هو قبيلة «طي» المعروفة والتي كانت بعض بطونها قد تنصَّرت.

أما المسؤولون المسلمون في المناطق المفتوحة فكانوا يسمون أنفسهم «المهاجرين»، وهي تسمية ترجمها البيزنطيون إلى «ماغاريتس» (magaritēs باليونانية) واشتقُّوا منها عدداً من الصفات التبخيسية(١٦).

ولا تندر التفسيرات لسبب اختيار العرب لكلمة «هاجريون» كلقب لهم (وهو اختيار لا نقع عليه إلا عند الكتاب غير العرب)؛ فالقديس يوحنا الدمشقي الذي عاش في ظل الدولة الأموية بين العامين ٦٧٦ و٧٤٩ ينقل عن الهاجريين توضيحهم سبب احترامهم للحجر الأسود في مكة إذ يقولون: «إن عند الحجر هذا وقعت الواقعة بين إبراهيم وهاجر» أو إن إبراهيم «ربط جمله بهذا الحجر عندما جاء للتضحية بإسحق»(١٧). وبالنسبة إلى الأسقف السرياني يعقوب الرهاوي، جميع المسلمين هم من «المهاجرين»، بحسب ما يُفهم من رسالته إلى يوحنا العمودي(١٨).

وواضح أن نو لا يتحفَّظ أو يبخل في نقل الإهانات والشتائم للعرب، ولذلك أسباب سنعود إليها، وهي تتجاوز الرغبة في التحقير أو النزوع الإيديولوجي إلى التقليل من شأن خصم تاريخي قديم. أما التفسيرات المنسوبة إلى يوحنا الدمشقي، فمن شأنها أن تُلقي المزيد من الضوء على هذه الشخصية التي ساهمت في رسم صورة المسلمين عند المسيحيين ومن ثم في الغرب، وعلى دوره أيضاً في الاعتقادات العربية في الفترة المبكرة من الإسلام، إذا صحَّ ما وضعه القديس الدمشقي على ألسنة الهاجريين.

---

(16) Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Darwin Press, 1997, p 76, n 72.

(١٧) معلوم أن التراث الإسلامي غير حاسم في شأن أي ابن اعتزم إبراهيم التضحية به مع ترجيح أن يكون إسماعيل وهو ما يذكره نو نقلاً عن الطبري. في جميع الأحوال، راجع:

Francois Nau, *Les Arabes Chrétiens de Mésopotamie et de Syrie*. Paris, Imprimerie Nationale, MDCCCXXXIII, p 128.

(18) Ibid, pp 130-131.

ولئن كانت هاجَر لا تحتل موقعاً مهماً في النص الإسلامي، إذ لم يرد اسمها ولا مرة واحدة في القرآن على خلاف تكرار فعل «هاجر» وكلمة «مهاجر»، إلا أن ذلك لم يعف هاجَر من جذب اهتمام المشتغلين في علم الأنساب العربية كما وضعته الشعوب المغلوبة ومن احتكَّ بالعرب في فترة مبكرة من تاريخهم ومن نقل عن أولئك. أما إسماعيل الذي يرد ذكره في آيات عدة من القرآن، فقد زادت أهميته مع وضع «قصص الأنبياء» المتأخرة نسبياً في التاريخ العربي-الإسلامي، ومع جعله جدَّ عرب الشمال أو العرب المستعربة مع عدنان. غير أن المهم في موضوع هاجر وإسماعيل عند الشعوب التي جاءها الفاتحون المسلمون لا يكمن في ما قاله العرب والمسلمون عنهما، بل في ما كان مسيحيو المشرق ويهوده يعلمونه عن هاتين الشخصيتين من خلال نصوص العهد القديم والتي عليها أُسِّست نظرة مركَّبة، اجتماعية ثقافية إيديولوجية، في شأن العرب.

وكان لتسمية «الطائيين» وما يتفرع منها من عبارات مثل «تازيغ» و«تازي» و«طاجيك» مسار طريف يعكس التشعب الذي سارت فيه الفتوحات. فقبيلة طي الكبيرة التي انتشرت في منطقة شُمَّر شمال شرق الجزيرة العربية كانت على صلة مستمرة بالآشوريين المقيمين هناك والذين كانوا يسمُّونها بلغتهم «طيايا» وطيايو (باللفظ السرياني). ويبدو أن الفرس هم من عمَّم تسمية الطائيين على العرب، بعدما أقامت طي علاقات ولاء مع العرب اللخميين الذين كانوا يتولون حماية الحدود الغربية للإمبراطورية الساسانية. ومع تقدم الفتوحات العربية إلى آسيا الوسطى وبداية الصدام مع الإمارات التركية هناك، استخدمت شعوب تلك المنطقة، الخاضعة للتأثر الثقافي الفارسي، التسمية التي تعرفها من الفرس عن العرب، الطائيين، وشملت بها جميع المسلمين بمن فيهم المَوالي من الفرس الإيرانيين. وبالنسبة إلى الشعوب التركية البدوية، بات «الطائيون» المتمركزون في الحواضر، والأكثر استقراراً، هم جميع الفلاحين وسكان البلدات والمدن في وسط آسيا ومنطقة ما وراء نهر جيحون (أمو داريا) (Transoxania)، وتحوَّل الاسم إلى «تازيغ» التي باتت تعني الشعوب الفارسية الإيرانية الواقعة تحت حكم الإمارات التركية. من هناك انتقل الاسم إلى الصين فسُمِّي العرب «تا-شي» (Ta-she)، وإلى التبت حيث سمِّي العرب «تا-زيغ» (Ta-zig)، على ما تقول **موسوعة الإسلام**.

ولكن في نصوص الأفيستا الجديدة (Young Avesta) الزرادشتية وفي فصول الأناشيد «يشت» (Yashts)، ثمة قصة عن بداية الخلق تقول إن هوشيانغا بارادانا (Haoshiyangha Paradhâta)، وهو أول حاكم لطبقات الأرض السبع، أنجب ولدين هما فِغِرد (Wegerd) وتاز (Taz)، ومنه جاء التازيون العرب[19]. ومن المحال الوصول إلى حكم قاطع في شأن أي من المصدرين هو أصل كلمة «تازي» في الثقافة الفارسية، نظراً إلى امتداد تدوين الـ «يشت» على فترات طويلة تداخلت آخرها مع الفتوحات العربية.

ومع تطور اللغة الفارسية الجديدة في فارس/إيران وتبلورها مستقلةً أو شبهَ مستقلة عن اللغة الوسطى التي كانت لغة الساسانيين، صار إيرانيُّو ما وراء النهر يشكِّلون ما يشبه قومية منفصلة احتفظت بالتسمية التي أطلقها جيرانها عليها، وهي الطاجيك، نسبة إلى الطائيين. يعترض بعض المستشرقين على هذا التفسير ويقول إن للكلمة أصلاً فارسياً يختلف عن ذاك العربي. وفي روسيا، كان يُعتقد أن أصل كلمة «تازيغ» التي كانت متداولة بين التتار المسلمين هو كلمة «تاجِر»[20]. وتنقل المصادر الروسية عن أمير شارك في الفتح الروسي لمدينة قازان التتارية في القرن السادس عشر قوله إن من بين المدافعين عنها «مجموعة من التازيغ» ويفسر الكلمة بأنهم «تجار».

إن الانتشار والاتساع لمشتقات كلمة «طائي»، من الكتابات السريانية والآشورية إلى تلك الصينية، جعلها تجد طريقها لتعود إلى العرب. وينقل الطبري، على سبيل المثال، في روايته لأصل الأسرة البرمكية صاحبة الشأن الكبير في البلاط العباسي، عن امرأة فارسية سباها العرب توجُّهَها بالحديث إلى العربي الذي أسرها، عبد الله بن مسلم، «يا تازي»[21] إلى آخر الرواية...

(19) Prods Oktor Skjævø, *Introduction to Zoroastrianism*, n. p 2006, p 46, n1.

(20) «Tayye» and «Tadjik» in *EI2*.

(٢١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، ١٩٧١، الجزء السادس، ص٤٢٥.

أما الغساسنة الذين اتخذهم البيزنطيون أنصاراً لهم، واللخميون أتباع الفرس، فهم من الأمثلة الأوسع شهرة وحضوراً عند استذكار علاقات العرب السياسية مع الدول الأهم في العالم القديم قبل ظهور الإسلام. فالغساسنة واللخميون لم يكتفوا بحماية حدود الإمبراطورتين الكبيرتين، وفق ما يُعرف عن أدوارهم كحكام قبليين لدويلتين على حافة الصحراء تتوليان رصد تحركات القبائل الخارجة عن طاعة الإمبراطوريتين والتصدي لها، عند الحاجة لمصلحة الروم أو الفرس، بل إنهم شاركوا في الصراعات الكبرى التي وقعت بين الإمبراطورتين، وسط علاقات لم تكن هادئة على الدوام بين السادة والتابعين وبين التابعين أنفسهم. وانشقاق الملك اللخمي امرؤ القيس عن الفرس والتحاقه بالبيزنطيين حدث معروف في المدونات العربية وغير العربية، كما دور الملك المنذر بن النعمان في الحرب الفارسية-البيزنطية عامَي ٤٢١ و٤٢٢ وفي دعمه بهرام غور، الطامح إلى الاستيلاء على العرش الساساني. وأدى المنذر الثاني دوراً مهماً في قتال الروم. وكان المنذر الثالث هو ممثل صعود النفوذ الفارسي في الجزيرة العربي في عهد خسرو الأول (كسرى) أنوشروان.

وطوال القرن السادس وصولاً إلى القرن السابع للميلاد، كان اللخميون والغساسنة يتبادلون الهجمات في حروب وغزوات أدت إلى بعض أضخم المواجهات بين الفرس والبيزنطيين[٢٢]، ولم تكن كلها لحساب الدولتين الكبيرتين بل كان قسم منها لا يقل عن اجتياح كبير، حملت العرب على شنّه موجة من الجفاف ضربت الجزيرة العربية التي قام سكانها بالاندفاع صوب مناطق العراق الخصبة الواقعة تحت السيطرة الفارسية عام ٥٣٦ [٢٣]، فيما كان قسم آخر من هذه الهجمات يتعلق بنزاعات محلية وقبلية عربية خالصة، إلى أن نَهَت معاهدة عام ٥٦١، بين الفرس والبيزنطيين، كلاً من اللخميين والغساسنة عن شن الحرب، من دون أن يسفر ذلك عن وقف الهجمات

---

(22) Theophanes Confessor, *The Chronicle*, C. Mango and R. Scott (Trans. & Edit.), Clarendon Press, Oxford, 1997, pp 436-439.

(23) Irfan Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Dumbarton Oaks, vol. 2, part 2, 1995, pp194-195.

المتبادلة بين «المملكتين العربيتين المسيحيتين»[٢٤]، والتي بلغت ذروتها في استيلاء المنذر الغساني على الحيرة عاصمة اللخميين وإضرامه النار فيها، أيام حكم خصمه المنذر الرابع عام ٥٧٨.

ويروي ماري بن سليمان أن «النعمن [النعمان] ابن المنذر ملك العرب كان شديد التمسك بدين الحنفاء، يعبد العزّي وهو كوكب الزهرة، فلحقته ضربة من الشيطان ولم ينفعه كهنته في شيء، فشفاه شمعون أسقف الحيرة وسبيريشوع أسقف لاشوم وإيشوعزخا الراهب، فتنصَّر واعتمد ولداه المنذر والحسن بعده. وكان الحسن أشدهم تمسُّكاً بالنصرانية وكان لا يمنع تقدُّم المساكين إذا دخل البيعة»[٢٥].

وظلت العلاقة بين الفرس واللخميين بين صعود وهبوط إلى أن فكَّك خسرو برويز مملكة الحيرة وأعدم ملكها الأخير المنذر الرابع عام ٦٠٢، كعقاب على محاولات المنذر الاستقلال عن الإمبراطورية الفارسية التي ستكتشف فداحة هذا الخطأ عندما بدأت القبائل العربية المسلمة دخول أراضي العراق.

ولم تكن الحروب ضد الفرس واللخميين هي الهموم الوحيدة التي شغلت بال الملوك الغساسنة؛ فبلاد الشام كانت مسرحاً للعديد من التطورات الحاسمة في تاريخ الانقسامات الكنسية، وأشهرها الحركة التي أطلقها يعقوب البرادعي دفاعاً عن مذهب الطبيعة الواحدة، والذي باتت كنيسته تعرف منذ ذلك الحين بالكنيسة اليعقوبية. وظلت على عدائها للمذهب الذي أقرَّه مجمع خلقدونيا ودافع عنه الإمبراطور يوستينوس الأول (Justinus I). إن التأييد الكامل الذي محضه الغساسنة لليعاقبة أدى إلى سقوط الملك الحارث وابنه المنذر وإلى تآكل نفوذ المملكة بعدما امتدَّ عميقاً في شبه الجزيرة العربية وصولاً إلى نجران ذات الأكثرية المسيحية وإلى اليمن. كان الغساسنة، حمَلة

---

(٢٤) بحسب الوصف الذي استخدمه الأب ألبير أبونا في كتابه **تاريخ الكنيسة السريانية الشرقية**، الجزء الثاني، دار المشرق، ط٢، ٢٠٠٢، ص٢٣.

(٢٥) ماري بن سليمان، **أخبار فطاركة كرسي المشرق من كتاب المجدل**، تحقيق الأب هنري جيسموندي اليسوعي، دار ومكتبة بيبلون، ٢٠٠٥، عن طبعة رومية الكبرى، ١٨٩٩، ص٥٦.

الدعوة المسيحية والنفوذ البيزنطي، يواجهون الفرس هناك، جنباً إلى جنب مع ملوك الحبشة.

لكن الضربة القاضية التي تلقَّتها مملكة الغساسنة جاءت من أعدائهم الفرس الذين اجتاحوا سوريا ومصر عامي ٦١٣ و٦١٤. وبعد الانسحاب الفارسي عاد الغساسنة إلى الظهور بقيادة جبلة بن الأيهم الذي شارك البيزنطيين في محاولتهم وقف التقدم العربي في اليرموك، وهُزم معهم.

• • • • • • •

على مستوى الرواية التأسيسية، وعلى الرغم من عدم اعتبار الإسلام لإسماعيل مؤسساً، لا بالمعنى البطريركي-العرقي ولا بالمعنى الديني، وتقديم إبراهيم على ابنه في المجالين، إلا أن الحال لم يكن على هذا النحو قبل ظهور الإسلام، على ما يقول المؤرخ البيزنطي الفلسطيني سوزومن الذي يشير إلى أن المسيحية ربما تكون قد عرَّفت العرب على بعض أسفار التوراة وخصوصاً الأسفار الخمسة الأولى (Pentateuch)، فعرَّفتهم بذلك على علاقة إسماعيل بالعرب الذين يقول سوزومن إنهم كانوا يختتنون ويمتنعون عن أكل لحم الخنزير مثل اليهود ويتبعون عدداً من طقوسهم وتقاليدهم. وإذا كان السراسنة قد «انحرفوا» عن الالتزام بالطقوس اليهودية، فلعل ذلك ناجم عن طول الزمن وتأثير الأمم المجاورة. ومنحت المعرفة بالأصل الإسماعيلي العرب هوية جديدة وجعلتهم - في نظر أنفسهم على الأقل - من الشعوب التوراتية، على الرغم من أنهم ظلوا «خارج الوعد» الإلهي.

وانتقلت المسيحية إلى العديد من قبائل العرب من طريق الكهنة الذين راحوا يجوبون الصحارى العربية، وخصوصاً النسَّاك الذين قدَّروا تقشف العرب وفقرهم، وبادلهم هؤلاء التقدير بتبنِّي الدين الجديد الذي حمله النسَّاك. وثمة قصة عن انتقال قبيلة عربية إلى المسيحية بعدما عالج ناسك مسيحي زوجة زعيمها «ذو قمص» (Zucomus) العاقر وجعلها تحمل وتنجب للزعيم الأبناء الذين ظلوا على المسيحية[٢٦]. وربما يكون

(26) *The Ecclesiastical History of Sozomer and The Ecclesiastical History of Philostorgius*, Translated by Edward Walford, London, MDCCCLV, pp 309-310.

اعتناق المسيحية محاولة للتخلص من السمعة التي وسم التوراة العرب بها بالتحدُّر من الخادمة هَاجَر وضمَّتهم إلى شعب الله بالمعنى المسيحي بعدما تعذَّر عليهم أن يكونوا من «الشعب المختار» اليهودي. ولم يكن انتقال العرب إلى المسيحية هامشياً أو سطحياً، على ما ترغب الرواية العربية-الإسلامية الحديثة بقوله، خصوصاً في المناطق القريبة من الهلال الخصيب حيث ظهر عدد من الأساقفة العرب المؤثِّرين الذين شاركوا في مجمعَي أفسس وخلقدونيا، وكان بتروس الأول أسقف بارمبول الفلسطينية[٢٧] عضواً في الوفد الذي توجَّه للتفاوض مع بطريرك القسطنطينية نسطوريوس لثنيه عن «بدعته».

ويرى سوزومن أن العرب الذين لم ينتقلوا إلى المسيحية - وشكَّلوا لاحقاً الأرضية التي ظهر الإسلام عليها - لم يروا من بأس في تحدُّرهم من سارة ومن إسماعيل، مع التشديد على أن نسبهم الحقيقي يتصل بإبراهيم وليس بجاريته وابنها[٢٨].

وفي مقابل الصورة الإيجابية بشكل عام، التي رسمها سوزومن وسقراطس[٢٩] (المؤرخ البيزنطي) للبرابرة عموماً وللعرب، تقدمت الصورة الشديدة السلبية التي رسمها للعرب المؤرخ جيروم (Jérôme) الذي عانى من الهجمات البدوية، وأحد أبرز شخصيات الكنيسة في القرون الأولى، القديس أوغسطين، وهي الصورة التي ستلازمهم إلى ما بعد فترة الفتوحات، وخصوصاً إلى ما بعد فتح إسبانيا وشمال أفريقيا. ولم تنفع الإشادة الرومنطيقية بشجاعتهم وثباتهم التي خصَّ بها السراسنة الكاتب اللاتيني روفينوس (Rufinus)، والمؤرخ سينيزيوس (Synesius) الذي رأى فيهم «الخلفاء الطبيعيين لهوميروس»، في تغيير الانطباع الراسخ عند اللاتين.

أما بلاد العرب الأصلية التي انطلقوا منها في فتوحاتهم، فلا تقلُّ غموضاً في المصادر المذكورة. ومع أن العديد منها تعلن مجيئهم من البوادي العربية، إلا أن بعض المؤرخين الأقرب زمنياً إلى الفتوحات، ومنهم سيبيوس، ينقلون عن شهود

---

(٢٧) لتمييزها عن مدينة تحمل الاسم ذاته في مصر العليا.

(28) *The Ecclesiastical History of Sozomer...*, p 309.

(٢٩) يُكتب اسم هذا المؤرخ، بالحرف اللاتيني، تماماً كما يُكتب اسم الفيلسوف اليوناني سقراط: «Socrates».

قولهم إن أبناء إسماعيل جاءوا من شبه جزيرة سيناء. ويعيد آخرون، مثل فريدغار (Fredegar)[٣٠]، أصل السراسنة إلى منطقة القوقاز والمناطق المحيطة ببحر قزوين. وفيما لفَّ النسيان حديث فريدغار عن «الشعب المختتن الذي يُسمَّى الهاجرين وأيضاً السراسنة»، وَجدت نظرية انتماء الفاتحين العرب إلى أصل في شبه جزيرة سيناء من يهتم بها ويطوِّرها على النحو الذي فعله مايكل كوك وباتريشيا كرون في كتابهما «الهاجرية» (Hagarism)[٣١].

والحق أن مسألة أصول الغزاة والفاتحين عبر التاريخ لم تشغل كثيراً بال الشعوب والدول المصابة بالغزوات، ما ساهم في إضفاء الغموض على أصول العديد من الشعوب البدوية التي غزت الحواضر القديمة. نظرت البلاد التي شملها الغزو إلى الفاتحين العرب بصفتهم كارثة حلَّت عليها، ولم تُبدِ اهتماماً بالتعرف إلى معتقداتهم وأفكارهم، وأقل منها طرق معيشتهم وبُناهم الاجتماعية والسياسية والثقافية، إلا عندما استقر العرب في العراق وإسبانيا وبلاد الشام. سلوك مشابه سلكه العرب بعد مئات الأعوام عندما بدأت الحملات الصليبية التي تعامل المؤرخون العرب معها كأحداث قليلة الارتباط بأسبابها. والعلة في قلة الاهتمام تكمن، ربما، في أن الفرنجة جاءوا في وقت كان العالم الإسلامي يمر في مرحلة من الضعف شهدت العديد من الغزوات الداخلية والخارجية[٣٢].

وعندما اتجه العلماء الغربيون إلى إعادة اكتشاف العرب منذ القرن السابع عشر، وجدوا أن ما يمكن الخروج به من النصوص العربية، التاريخية والدينية، لا يساعد على وضع رواية متسلسلة «منطقياً» (إذا جاز القول) لعلاقة العرب كشعب موجود في الواقع بالعرب الذين تحدثت عنهم التوراة ولا لفكرة انتقال الدين الإبراهيمي إليهم. وتبرز في هذا السياق كلمة لطالما أثارت اهتمام العلماء من دون أن يعثروا لها على

(30) Hoyland, *Seeing Islam*, p 218.

(31) Patricia Crone, Michael Cook, *Hagarism*, Cambridge University Press, 1977.

(٣٢) مكسيم رودنسون، مصدر سابق، ص٣٠، كذلك:

Lewis, *Islam and the West*, p 13.

تفسير وتعليل يتخطّى الاقتراحات، وهي كلمة «الحنيف» وجمعها «الأحناف» التي يمكن اعتبارها مفتاحاً في شرح انتقال الإيمان الإبراهيمي إلى العرب. وترد هذه الكلمة في القرآن في عبارة «ملة إبراهيم حنيفاً» التي تتكرر في خمس سور قرآنية هي «البقرة» (الآية ١٣٥) و«آل عمران» (الآية ٩٥) و«النساء» (الآية ١٢٥) و«الأنعام» (الآية ١٦١) و«النحل» (الآية ١٢٣).

من الاقتراحات التي يمكن النظر فيها لمقاربة المسألة، ما طرحه إسرائيل ولفنسون (إسرائيل أبو ذؤيب) في عرضه تصوره لتأثير اليهود على العرب، من دون أن يكون الختان واحداً من التأثيرات، بالضرورة، نظراً إلى انتشار العادة هذه بين العديد من الشعوب التي لم تكن على صلة باليهود بأي شكل من الأشكال. وإلى جانب ما أدلى به المفسِّرون المسلمون عن العبارة المذكورة، يمكن إضافة اقتراح ولفنسون الذي يعيد العبارة إلى كلمة «ملَة» العبرية وتعني «العضو الذكري». وبما أن الختان من أصول الدين اليهودي، فقد أشار الناموس الديني إلى كل من اختتن على أنه دخل في ذمة وعهد إبراهيم الخليل. ومن هنا أُطلق على كل من اختتن تعبير «ملة إبراهيم». لكن الختان لا يؤدي وحده إلى الإيمان باليهودية، لأن هناك شروطا أخرى لا بد من توافرها، كإعلان الدخول في الديانة التوحيدية الإسرائيلية واتّباع ما تأمر به التوراة واجتناب ما تنهى عنه. وأطلق اليهود على كل من يختتن من دون أن يعتنق اليهودية اسم «حنيف غير الصالح» أي الختان غير الوافي بالشروط اليهودية. وفي «لسان العرب» ما يشير إلى المعنى هذا. وينسب صاحب «لسان العرب» إلى أَبي عمرو (أحد المصادر) قوله: «الحنيفُ المائِلُ من خير إلى شرٍّ أَو من شرٍّ إلى خير؛ وقال ثعلب: ومنه أُخذ الحَنَفُ، والله أَعلم. وحَنَفَ عن الشيء وتَحَنَّفَ: مال». ويرى ولفنسون أن ما تقدم يصلح لتبرير الاعتقاد بأن «الحنيف» في الأصل هو المائل إلى الشر كما هو عند اليهود في لغتهم. والعرب قد يطلقون اللفظ على الشيء وضده فأطلقوا اللفظ على المستقيم، على أمة إبراهيم، استعمالاً للَّفظ في

أحد معنيَيه. ويحتمل أن اليهود أطلقوا [الوصف] على العرب التي شاعت عندها عادة الختان من دون أن تتضح لها معناه[٣٣].

النظرية المذكورة أعلاه تتعرض لانهيار سريع إذا صحَّ افتراض المستشرق البارز ثيودور نولدكه (Theodor Noldeke) بأن «ملَّة»، الواردة في القرآن، مستعارة من اللغة الآرامية حيث تعني حرفياً «كلمة»، وبأنها ترد في النص الإسلامي بمعنى «دين»، ما يدفع النقاش إلى مناطق أعيى الخوض فيها الباحثين المسلمين وغير المسلمين طوال قرون حول معاني الكلمات الورادة في القرآن ومصادرها من لغات الشعوب المجاورة[٣٤].

مشكلة إضافية: يستخدم أثناسيوس ودنيال الرهاوي اللذان كتبا باللغة الارامية كلمة «حَنْفه» للإشارة إلى الوثنيين. وإذا كان مصدر الكلمة التي وُضعت في سياق إقامة رابط بين التحدُّر بالدين والنسب من إبراهيم، تكون كلمة «حنيف» هي التي ألقت أسس الجسر بين الماضي الوثني العربي وبين الانضمام إلى دين إبراهيم[٣٥]. مهما يكن من أمر، فإماطة اللثام عن معنى الكلمة ليست سوى مفتاح واحد لا يكفي لإزالة الأقفال عن تاريخ يعجُّ بالأسرار.

جانب آخر تشير إليه المصادر العربية القديمة ويهمله المؤرخون العرب المعاصرون هو ذلك المتعلق بتركيبة جيوش الفتح العربية من الناحية البشرية[٣٦]. ويبدو في المصادر العربية أن انضمام عدد من العرب الذين لا يعلمون من الإسلام غير اسمه إلى الجيوش الإسلامية، مسألة تداني البداهة، ضمَّت الجيوش الإسلامية، إلى جانب حديثي الإسلام، خلائط من البدو والحضر والعرب المسيحيين، بل من مذاهب كنسية عدة بحسب ما يُفهم من أقوال الأسقف يوحنا من فنك أو بنك (John of Phenek) البلدة الواقعة على

---

(٣٣) إسرائيل ولفنسون (أبو ذؤيب)، **تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام**، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٢٧، ص٧٧-٧٨.

(٣٤) للمزيد من التفاصيل حول مسألة معاني كلمات القرآن مقارنة مع اللغات الأجنبية:
Theodor Noldeke, *Sketches from Eastern History*, 1892.

(35) Crone and Cook, *Hagarism*, pp 13-14.

(٣٦) سنتناول الجوانب السياسية والفكرية للفتوحات لاحقاً.

نهر دجلة، وهو الذي ينظر إلى الوافدين العرب الجدد نظرة عرقية لا دينية، مشيراً إلى أن من بينهم عدد كبير من المسيحيين «بعضهم من المهرطقين (المونوفيزيين)[٣٧] وبعضهم منا (النساطرة)»[٣٨].

تفتح الملاحظة عن وجود الكثير من المسيحيين بين الوافدين العرب باباً واسعاً لنقاش لم يُستوفَ حقُّه من الاهتمام: ممَّن تألفت جيوش الفتح سواء على المستوى الديني أو العرقي؟ ولئن كانت المصادر العربية تتحدث بالتفصيل عن قادة وقطع عسكرية كاملة من المَوالي الذين شاركوا في الفتوحات، وبعضهم انتقل أثناء القتال من صف إلى صف، كفرقة «الحمراء» الفارسية، فإن تلك المصادر تبدو شحيحة في المعلومات عن الانتماءات الدينية للمشاركين العرب في الموجة الأولى في حروب الفتح، على حساب الإسهاب في تفصيل الانتماءات القبلية. وكان عدد من أكبر قبائل العرب يدين بالمسيحية على اختلاف كنائسها. فقبائل تغلب ولخم وجذام وأياد وغيرها من القبائل التي كانت عموماً على تخوم «مملكتَي» الغساسنة واللخميين في الحيرة والشام من القبائل التي اشتهرت بإيمانها المسيحي. وقد هاجرت أياد إلى عمق الأراضي البيزنطية رافضةً الإسلام، في حين أن تغلب، الأكثر عدداً، شاركت في الفتوحات.

• • • • • • •

يتيح ما تقدَّم فهم العلاقات القائمة بين الدول والشعوب المجاورة للجزيرة العربية وبين سكانها والتصورات التي سبقت الفتوحات ورافقتها في مراحلها الأولى. والعرب، وإن لم يكونوا مجهولين عند جيرانهم الذين شملتهم موجة الفتوحات الأولى، كما لم تكن هجماتهم وغزواتهم استثناءً في حياة المناطق المتاخمة للصحراء، إلا أن اتساع نطاق الفتوحات من الأمور التي لم تلحظها الشعوب الأخرى على الفور، بسبب الصور النمطية القديمة السلبية عن العرب. كذلك لم يكن أمر المضمون الديني للحركة العربية الواسعة مفهوماً في أعوام الفتوحات الأولى.

---

(٣٧) أتباع عقيدة الطبيعة الواحدة.

(38) S.P. Brock, "Syriac Views of Emergent Islam", in G.H.A. Juynboll (ed.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale, Ill, 1982, pp 87-97.

الفصل الثاني

عملاقان بأقدام فخَّارية

وقعت الفتوحات الإسلامية عند منعطف مهمٍّ في تاريخ الدولتين البيزنطية والفارسية-الساسانية اللتين أصابتهما الفتوحات أول ما أصابت بعد أن كانتا قد خرجتا لتوِّهما من حرب طويلة ومدمرة بينهما، وكانتا تعانيان من مشكلات في تثبيت الحكم داخليهما.

وإذا كان عام ٦٣٤ هو التاريخ المتفق عليه اصطلاحاً لبدء الفتوحات، أي بعد عامين من وفاة النبي محمد وغداة نجاح المسلمين في قمع حركات الردة في شبه الجزيرة العربية، فإن حوادث ذلك العام والفترة الزمنية التي تحفُّ به تشير إلى أن المنطقة كانت مستعدة لاستقبال تطورات دراماتيكية، من دون أن يكون الاستعداد هذا كافياً للقول بحتمية وقوع التغييرات والتطورات التي تلت، والتي كان الفتح العربي مكوِّنَها الأبرز.

فالأزمة العامة التي ألَّمت بالإمبراطورية الرومانية في القرن الثالث وأدت إلى ظهور مملكتين مستقلتين عملياً، في الغرب في المناطق الغاليَّة، وفي الشرق بزعامة تدمر، هددت بانهيار الإمبراطورية ذاتها، وحفَّزت على تولِّي العسكريين شؤون الحكم ووضع الجيش في مقدمة أدواته. ووصل المنحى هذا إلى ذروته مع ديوقليتيانوس (Dioclitianus-Dioclitian) (٢٤٤-٣١١) الذي أعاد فرض الحكم المركزي بالقوة وقمع الانتفاضة الفلاحية المصرية في خطوة سيكون لها صدى عميق في تاريخ العلاقات

بين الرومان (والبيزنطيين لاحقاً) وبين الكنيسة القبطية التي لا تزال تعتمد تقويماً يبدأ من «عام الشهداء» الذين قتلهم ديوقليتيان. ودفع جوستينيان أو يوستنيانوس (Justinian-Justinianus) (٤٨٣-٥٦٥) عسكرة المجتمع خطوة إضافية بجعله الخدمة في الوظائف الحكومية أشبه بالخدمة العسكرية[1]. أهمية الخطوات هذه، بإعادتها مركزة المجتمع حول الدولة، ستظهر في المراحل الأولى للفتوحات، حيث سيلمس البيزنطيون نواقص النظام الشديد المركزية والقرارات التي حالت دون ظهور مبادرات محلية لمواجهة التقدم العربي، وسيدفعون ثمن منعهم السكان المحليين من امتلاك الأسلحة وحصر ذلك بالقطع العسكرية، بل في أماكن محددة من الثكنات، ما جعل الوصول إلى السلاح مسألة معقدة تتطلب قرارات ومشاورات.

وبعد أن وضعت السلسلة الثالثة من الحروب البيزنطية-الساسانية أوزارها عام ٦٢٨ من دون نتائج حاسمة، ظهر أن الدولتين في حاجة ماسة إلى فترة زمنية لاستعادة التوازن. وإذا كانت بيزنطية قد تمكنت من تحقيق انتصارات ملموسة بإزالة آثار الاجتياح الفارسي الذي وصل إلى مصر، الولاية البيزنطية الأغنى، عام ٦١٨ بعدما أطاح هيراكليوس (Heraclius) فوكاس (Phocas) وقيادته في هجوم مضاد كبير انتهى باستسلام الفرس وانسحابهم من المناطق الشاسعة التي احتلوها، وفرض قدراً من الاستقرار السياسي في القسطنطينية، فإن الحرب بالنسبة إلى الساسانيين أسفرت عن كارثة استراتيجية وسياسية استهلت، بعد مقتل خسرو الثاني برويز على يد ابنه قاباذ الثاني الذي حكم بضعة شهور، مرحلة من الصراعات داخل البيت الساساني استمرت إلى حين تولي يزدجرد الثالث الحكم في ٦٣٢ مباشرة قبل الفتح العربي.

ولعل اللحظة الأكثر درامية في هذه التطورات تقع بين رفض خسرو الثاني عام ٦١٥ نداء مجلس شيوخ القسطنطينية الداعي إلى اعتبار الإمبراطور هيراكليوس، الذي تولى السلطة وسط الأوضاع المزرية التي خلفها فوكاس، «الابن الشرعي» لملك الملوك

(1) A. D. Lee, «Warfare and the State» in Phillip Sabin, Hans Van Wees and Michael Whitby (editors), *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare*, vol. II, Cambridge University Press, 2007, pp 379-380.

الساساني الذي تذرع بانقلاب فوكاس على موريس لشن الحرب على بيزنطة مقللاً من أهمية تولي هيراكليوس العرش نظراً إلى أنه لم يُعد المُلْك إلى ذرية موريس، وبين سقوط مصر والإسكندرية في يد القوات الفارسية عام ٦١٩، وبالتالي ضياع كل الجناح الشرقي والجنوبي للإمبراطورية البيزنطية، ما جعل اليأس يرخي ظلاله الكثيفة على القسطنطينية. بيد أن هذه التطورات دفعت البيزنطيين إلى البحث عن مخارج كان من بينها فتح الكنيسة خزائنها لتمويل الجيش والإمبراطور وإسباغها الشرعية الناجزة على نهج هذا الأخير، خصوصاً بعد الفاجعة التي مثَّلها سقوط القدس بيد الفرس عام ٦١٤، وقبول هيراكليوس اتفاق سلام مكلف مع الأفار (Avars) في شرق أوروبا عام ٦٢٠ للتفرغ لقتال خسرو الثاني واستعادة الأقاليم التي استولى عليها من بيزنطية. وفي أول مواجهة كبيرة بين هيراكليوس والقائد الإيراني شهرباراز عام ٦٢٣، مُنيت القوات الساسانية بهزيمة ساحقة في آسيا الصغرى لتُفتح طريق القوات البيزنطية إلى أرمينيا والقوقاز، ما ساعد هيراكليوس على بناء تحالفات مع الشعوب المستوطنة بين بحرَي قزوين وآزوف، منشئاً بذلك كمَّاشة استراتيجية حول بلاد الساسانيين. توالت بعد ذلك الهزائم في الصف الإيراني وصولاً إلى سقوط العاصمة المدائن-كتيسيفون (Ctesiphon) وتوقيع اتفاق سلام مع قباذ الثاني عام ٦٢٨ [٢].

هذه اللمحة عن العلاقات والحروب البيزنطية-الفارسية تسند تقييمات عدد من المؤرخين الذين يتبنَّون مقولة عن حالة ضعف شاملة بَلغتها الإمبراطوريتان الكبيرتان عشية الفتوحات الإسلامية، جراء الصراعات داخل الأسرة الساسانية الحاكمة في الحالة الفارسية، وبسبب تصدُّع الأساس الديني-الإيديولوجي في بيزنطية التي كانت تعيش سلسلة طويلة من الانشقاقات الكنسية والخلافات التي لم تكن المجامع المسكونية التي تُعقد لعلاجها، إلا لتزيدها استعاراً. وهناك من يرى أن الإمبراطوريتين كانتا في الأعوام القليلة السابقة لبداية الفتوحات مُنهكتَين وضعيفتَين «في مواجهة الخطر الذي يستعد لمفاجأتهما من الصحراء»، مع التشديد على أنه فيما كانت بيزنطية تمتلك في الأناضول

(2) Beate Dingas and Engelbert Winter, *Rome and Persia in Late Antiquity*, Cambridge University Press, 2007, pp 44-45.

قاعدة اقتصادية وعسكرية صلبة، كانت الإمبراطورية الفارسية في نهاية القرن السادس قد خرجت لتوها من انقلاب ثوري، انهارت في سياقه البنية القديمة شبه الإقطاعية وحل مكانها الاستبداد العسكري بواسطة جيش من المرتزقة[٣]، ما يعزز الفكرة القائلة إن الإمبراطوريتين لم تكونا في حالة من التساوي في الضعف أو العجز أمام الفاتحين الجدد.

كان وضع البيزنطيين، على الرغم من الصراعات الدينية والمذهبية، أفضل لمواجهة الفتوحات من وضع الفرس الذين عانوا آثار المغامرة التي بدأها خسرو الثاني وانتهت بالهزيمة وبتصدُّع البيت الساساني وهيمنة القادة العسكريين الذين واصلوا ترسيخ نفوذهم وتوسيعه، في سياسة بدأت قبل الفتوحات بوقت طويل.

وظهر أن الإمبراطورية الفارسية-الإيرانية في حاجة إلى مهلة زمنية طويلة لاستعادة أنفاسها وتجديد مؤسساتها بعدما بلغت الإصلاحات التي أرساها خسرو الأول أنوشروان حدودها، وذلك في وقت كانت الإمبراطورية البيزنطية تمر في حالة مختلفة جذرياً، إذ إنها كانت قادرة أكثر من الإيرانيين على تجاوز تبعات الحرب، على الرغم من وقوفها في تلك اللحظة التاريخية عند مفترق طرق.

ويجوز تلخيص وضع بيزنطية عشية الفتوحات العربية بأنها مرت بتجربة قاصمة للظهر أثناء الحملات الفارسية الطويلة الأمد. ويرى مؤرخ حديث أنه «ما كان من المنتظر أن يتم إنعاش تام طبيعي [مادي] أو اقتصادي (لبيزنطية) في أعقاب التوصل إلى الصلح (سنة ٦٢٨) وما تلاه من انسحاب فارسي. مع ذلك، فمن الصعوبة أن يُعرف المدى الحقيقي للنزف الذي نال الإمبراطورية بسبب ذلك الجهاد. فالتهديد الأفاري الصقلبي [السلافي] تطوَّر تطوُّراً مهماً في البلقان، وخسرت الإمبراطورية القليل الذي كانت تملكه على شاطئ البحر المتوسط الإسباني، وكانت قواتها موزعة توزيعاً ضعيفاً في أفريقيا حيث ثمة خطر جدي ماثل في البربر وسواهم من القبائل، ولم تكن من موارد كافية لاستعادة الكثير من إيطاليا التي احتلها اللومبارديون خلال ثلاثة أرباع القرن التي

(3) Lewis, *The Arabs in History*, pp 40-48.

سبقت ذلك. مع هذا، لم يبدُ أن النظم الإمبراطورية كانت سائرة في سبيل انحلال لا يمكن تلافيه، فقد كانت تعمل ببعض السهولة. ولم تكن الإمبراطورية في وضع انهياري لحظة بدء الغزوات والحملات الإسلامية. لكنها كانت مع ذلك بعيدة عن الاستقرار، مالياً ونفسياً وعسكرياً، وكانت في حالة تفجُّر كامنة. ولم يكن الانحطاط والتفكُّك في حكم المحال، لكن كان ثمة احتمال أن تتخذ الأمور واحداً من الاتجاهين، الأحسن أو الأسوأ. وقد أربكت الأحداث مجتمعاً وحكومةً لم يكونا راغبين في التبديل، وكانا يرغبان في استدامة النظم العقلية الموروثة من الفترة الرومانية المتأخرة، والوضع الدولي الراهن إلى المستقبل غير المنظور»[٤].

بالنسبة إلى الإمبراطورية البيزنطية أيضاً، يتعيَّن القول إن الانقسامات في الكنائس المسيحية، ومحمولاتها وخلفياتها القومية المضمرة، لم تشكل عنصراً حاسماً في إضعاف الجبهة التي واجهت المسلمين؛ فقد ساد بين المسيحيين الذين ربطت الثقافة الهلينية والإيمان المسيحي بينهم رباطاً أوثق من ذاك الذي شدَّ وشائج الفرس الإيرانيين. فهنا موقف إيجابي حيال السلطة يقرُّ بضرورة الدولة الرومانية التي أملت وجودها الإرادة الإلهية، وهي إرادة تفترض من المسيحيين الخضوع للدولة في كل ما لا يُشكِّل خطيئة بحسب تفسير آية «أعطِ ما لقيصر لقيصر وما لله لله»[٥] والتي أيدتها كلمات القديس بطرس «خافوا الله وكرّموا الملك»[٦]، وخصوصاً دعوة القديس بولس الصريحة القائلة «لتخضع كل نفس للسلاطين الفائقة، لأنه ليس سلطان إلا من الله، والسلاطين الكائنة هي مرتبة من الله، حتى أن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله، والمقاومون سينالون دينونة»[٧].

(4) Kaegi, *Byzantium and the Early Arab Conquests*, Cambridge University Press, 1995, p 46-47.

(٥) إنجيل متى، الإصحاح ٢٢، الآية ٢١.

(٦) رسالة بطرس الأولى، الإصحاح الثاني، الآية ١٧.

(٧) رسالة إلى أهالي رومية، الإصحاح ١٣، الآيتان ١-٢.

ويمكن القول إن أساس بنية الفكر السياسي البيزنطي وُضعت أيام حكم قسطنطين الأكبر وظلت من دون تغيير كبير طوال الأعوام الألف التي عاشتها الإمبراطورية. أما الأب المؤسس لهذه لنظرية فهو أوسابيوس من قيصرية[٨] (Eusebius of Caesarea-Eusebe) (٢٦٣-٣٣٩) الذي توسّع في تفسير معنى حكم قسطنطين وانتقاله إلى المسيحية. اعتقد أوسابيوس أنَّ إنشاء قسطنطين الأكبر للإمبراطورية المسيحية نقطة تحوُّل حاسمة في التاريخ البشري لا تقل أهمية عن تحقيق وعد الله لإبراهيم. أدرجت هذه الرؤية التاريخ الروماني في سياق العناية الإلهية؛ فتأسيس الإمبراطورية الرومانية في عهد أغسطس (Augustus-August) الذي وُلد المسيح أيام حكمه، يرمي إلى تسهيل انتشار الدين المسيحي، وهو حدث تطوَّر مع تنصُّر الإمبراطور ذاته.

وتبنَّى أوسابيوس كذلك الأفكار الهلينية عن المُلك والتي كانت قد طُبعت بحلول القرن الثالث للميلاد بالمفاهيم الرومانية عن الحكم الإمبراطوري. تقول النظرية الهلينية إن الحاكم هو صورة الله ونائبه على الأرض يحكم المملكة التي هي مجرد شَبَه (mimesis) لملكوت السماء. وفي ظل تأثير الفكر الأفلاطوني الجديد، أمكن اعتبار المملكة كمصغَّر يعكس نظام الكون بأسره. لذا يجوز النظر إلى الحاكم نفسه كإله: وقد نوديَ بالإمبراطور الروماني بالفعل كـ «سيِّد وإله» (Dominus et dues).

وتابع أوسابيوس المسار عينه مع قسطنطين ما أتاح له أن يسم، بسهولة نسبية، الفكرة الوثنية بالميسم المسيحي. كان كل ذلك ضرورياً لتبرير لا يصل - حكماً - إلى ضرب من تأليه مسيحي للإمبراطور على الطريقة الرومانية، بل يصل، ببساطة، إلى جعله مكلَّفاً ومعيَّناً تكليفاً وتعييناً إلهيَّين، يؤكدهما قرب قسطنطين من الله الذي برز في تجلٍ خاص حظيَ به قسطنطين، اعتبر في ذلك الوقت علامة على التأييد الربَّاني، وفي رؤيته للصليب وفي انتصاراته العسكرية سواء بسواء. بذلك يكون الإمبراطور نائب الله على الأرض، يحكم مملكة هي انعكاس صورة مملكة السماء. وكان تأثير الديانة التوحيدية في

---

(٨) كانت قيصرية تُعتبر عاصمة فلسطين في العصر الروماني. وتطلق بعض الكتابات على أوسابيوس، أو أفسابيوس، لقب «القيصري» نسبة إلى القيصرية.

هذه الرؤية يتلخص في أنه مثلما يوجد إله واحد في الكون، هناك إمبراطور واحد في هذا العالم يحكم باسم الإيمان الصحيح ويحارب الكفّار والوثنيين والبرابرة[٩].

والأرجح أن البيزنطيين، بعد استعادة الصليب الحقيقي من الفرس الذين نقلوه إلى بلادهم عند اجتياحهم سوريا وفلسطين، والخطوات التي قام بها هيراكليوس للتقرب من رؤساء الكنائس المشرقية في أعقاب الاحتفالات الغنية بالدلالات لعودة الصليب إلى القدس، كانوا في وضع أفضل بأشواط من أعدائهم الفرس الإيرانيين للتصدي للفتوحات العربية واستيعاب ضرباتها القاسية. هذا ما يظهر على كل حال في نجاة الإمبراطورية البيزنطية من الاندفاعات الإسلامية في عهدي الخلفاء الراشدين والأمويين واستمرارها، بأشكال مختلفة ومستويات متباينة من الازدهار والانحطاط والتوسع والانكماش، حتى سقوط القسطنطينية أمام الزحف التركي-العثماني عام ١٤٥٣.

وعلى الرغم من بقاء معظم سكان الإمبراطورية الرومانية-البيزنطية على وثنيتهم بعد تنصُّر قسطنطين وشعورهم بالإهانة والصدمة لتغيير ملكهم (إلههم السابق) دينه، إلا أن فلاسفة الوثنيين وخصوصاً ثيميستيوس (Themistius) كانوا أول من وضع أسس المصالحة بين المسيحية والأسلوب اليوناني-الروماني في الحكم ومقولة انعكاس مملكة السماء على الأرض. فثميستيوس لم يرَ فرقاً بين مملكة الإله زيوس وحكم الإمبرطور-الباسيليوس (Basileus)[١٠].

بكلمات أخرى، كان الفكر السياسي البيزنطي يقوم على استخدام المقولات اليونانية والرومانية لتأكيد الأوامر والنواهي المسيحية. ويمكن رصد هذا الاستخدام في تقلُّب مستويات التسامح الديني داخل الإمبراطورية الرومانية-البيزنطية؛ فقد نسخت هذه الأخيرة تقريباً أساليب ملاحقة واضطهاد المؤمنين بالديانات غير المسيحية، ابتداء من الوثنيين، من الممارسات الرومانية السابقة التي كانت موجهة ضد المسيحيين ليطبِّقها

---

(9) Joseph Canning, *History of Medieval Political Thought 300-1450*, Rutledge, 1996 (2003), p 3.

(10) D.M. Nicol, «Byzantine Political Thought», in J.H. Burns (Editor), *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, Cambridge University press,1988 (2008), pp 51-52.

هؤلاء على مضطهديهم السابقين، أي الوثنيين. تصاعد هذا الاضطهاد مع الإمبراطور ثيودوسيوس (Theodosius) الذي لم تنفع معه دعوات ثيميستيوس والأديب والسياسي الوثني سيماخوس (Quintus Aurelius Symmachus)، المطالبة بالتعددية الدينية، فأعلن ثيودوسيوس المسيحية الدين الرسمي للدولة مدشّناً الخطوة العملية الأولى لتنصير اليهود[١١]، ما جعل من واجب الأباطرة من بعده نشر الإيمان المسيحي على حساب بقية الأديان، قاطعين بذلك الصلة بالتقليد الروماني المتسامح السابق على ظهور المسيحية وبداية اضطهاد المؤمنين بها. وتحوَّل تقليد التسامح إلى تضييق على الوثنيين قبل انتقاله إلى ملاحقة مناصري الكنائس المنشقَّة من نساطرة ويعاقبة وموارنة واتهامهم بالهرطقة، وهو ما تقول مصادر نسطورية وعربية إنه كان وراء ترحيب السكان المحليين بالفاتحين العرب الذين خلَّصوا الأهالي من «الظلم» الرومي[١٢]، وهذا، من وجهة النظر العربية، من الأسباب الداعية إلى الفتح.

وكان الوضع في البلدان الخاضعة للاحتلال البيزنطي والتي تعرضت إلى الموجة الأولى من الفتوحات العربية، وخصوصاً سوريا ومصر، أكثر تعقيداً من زاوية الاجتماع السياسي. فحقيقة نشوء حضارات شديدة القدم في البلدين جعل من الصعب على أهاليهما تقبُّل واقعهم كشعوب مُحتلَّة باتت من الدرجة الثانية، خاضعة للحكم الأجنبي. وأدت المذاهب المسيحية المتعددة دوراً مهماً في التعبير عن اختلاف السوريين والمصريين عن حكامهم البيزنطيين. وبقدر ما يمكن القول إن المسيحية ذاتها جاءت في سياق «الرد» المشرقي على الاحتلال الروماني، يصحُّ الاعتقاد بأن الكنائس المسيحية الشرقية، وخصوصاً تلك التي أعلنت انتماءها إلى مذهب الطبيعة الواحدة، كانت الإجابة المصرية والسورية على الاحتلال البيزنطي.

(11) D.M. Nicol, «Byzantine Political Thought», ibid, p 34.

(١٢) لمناقشة أوسع للنقطة هذه تمكن العودة إلى كتاب ناديا ماريا الشيخ:

Nadia Maria El-Cheikh, *Byzantium Viewed by the Arabs*, Harvard Center for Middle Eastern Studies, 2004.

خصوصاً الفصل الثالث ص٢١ وما يليها.

وبمعنى ما، إذا وُضع الدين في مقام الإيديولوجيا لعصور ما قبل الحداثة، فإن التطور المرحلي للإسلام ذاته لم يكن بعيداً جداً عن التفاعلات الحضارية والسياسية العميقة التي عاشها مسيحيو المشرق في الشام في الدرجة الأولى وفي العراق ومصر ثانياً(١٣). ويرمي ما سبق إلى القول إن الإسلام بنشأته ديناً وبإقامته دولة، لم يكن في منأى عن الحركات السياسية-الدينية التي كانت الإمبراطورية الرومانية-البيزنطية تشهدها منذ القرن الثالث على أقل تقدير. ومسائل من نوع مدى انتشار المسيحية في شبه الجزيرة العربية وانتماءات عدد ممن تعرف النبي العربي إليهم عن قرب واعتقاداتهم الدينية، لا تزال من الموضوعات التي تتطلَّب بحثاً في تاريخ الإسلام وفي علاقته بالأديان السابقة عليه. وعلى الرغم من أن هذا البحث يخرج عن سياق عملنا هنا، إلا أنه من الملحّ القول إن التأثيرات الثقافية والدينية والسياسية البيزنطية كانت شديدة الحضور في بلاد العرب. سورة الروم في القرآن دليل ساطع على ذلك، على الرغم من التباين في التفسيرات التي وُضعت لها في القرون اللاحقة.

على الجانب الآخر من خط الانقسام في العالم القديم، لم تقلَّ الحالة في الإمبراطورية الساسانية تعقيداً عن الحالة في بيزنطية. فبعد انهيار حكم البارثيين (٢٤٧ق م-٢٢٤م) وصعود بيت ساسان، ظهرت توجهات للتخلص من كل آثار الحضارة الهلينية التي وصلت إلى الحقبة البارثية من بقايا فتوحات الإسكندر المقدوني وحكم ورثته السلوقيين.

وفي الوقت الذي اكتسبت الديانة الزرادشتية موقعاً لا سابق له، من ناحية النفوذ والمكانة في القصر الإمبراطوري بعدما كان البارثيون يتعاملون بلامبالاة مع الدين، اكتشف الحكام الساسانيون أن بلادهم وأساليب حكمهم بحاجة إلى تجديد كبير، إذ لم تعد طرق الحكم السابقة لغزو الإسكندر تَفي بحاجات البلاد. ولئن يؤكد النص البهلوي «سياست ني سياست» على أربع «وصايا» هي الطاعة الكاملة لرب البيت

---

(١٣) سليمان بشير، **مقدمة في التاريخ الآخر**، د. ن.، القدس ١٩٨٤، ص٣٣٢ وما يليها.

ولرئيس القرية ولزعيم العشيرة ولأمير الناحية[١٤] كأولوية لا يمكن تجاهلها في التنظيم الاجتماعي الإيراني، فإن تعدد أمراء النواحي شكّل «الممالك» التي قادها «ملك الملوك»، بلين حيناً وبقسوة حيناً آخر، على ما تقول قصص مملكة الحيرة العربية والمملكة الأرمينية التي ظلت تابعة للتاج الفارسي حتى القرن الخامس الميلادي.

وبمرور الزمن اندرج دور زعماء العشائر في خانة النظام وبات للأُسر الكبرى مواقع في القصر الإمبراطوري ومن أهمها عائلتَي «سورن» (Suren) و«كارن» (Karen)[١٥].

وبعد انتقال العاصمة الرومانية شرقاً إلى القسطنطينية وتمركُز الساسانيين في سفوح الهضبة الإيرانية وبنائهم عاصمتهم كتيسيفون (المدائن) في العراق غير الإيراني، بدا أن الصدام بين هاتين القوتين الكبيرتين بات حتمياً، في عودة إلى صراعات لم تتوقف عملياً منذ أيام الإخمينيين والإغريق، وإن كان مضمونها وأسبابها لم تعد تمتُّ بصلة تقريباً إلى الحروب القديمة.

ولم يكن من خيارات متاحة في أساليب الحكم أمام الساسانيين سوى النموذج البيزنطي للاقتداء به. وبعد اختفاء النموذجَين الروماني والبارثي اللذين تميَّزا بدرجة عالية من اللامركزية في ظل إشراف فضفاض للإمبراطور على شؤون المناطق، جاء النموذج البيزنطي الذي ربط النواحي النائية بالإدارة المركزية في القسطنطينية. هذه المركزية الصارمة والنتائج الإيجابية المباشرة لها على صعد ضبط الشؤون المالية ومنع نوازع الاستقلال عن السلطة الإمبراطورية وتعزيز الموقع السياسي والإيديولوجي للحكم المطلق بعد إسباغ صفات دينية عليه، أغرت الإيرانيين بالسير على الدرب ذاته. وكان أن سدَّد البيزنطيون ضربات قاسية إلى الرغبات الاستقلالية لشعوب الغرب، وفعل الساسانيون الأمر عينه حيال طموحات النبلاء الريفيين في الشرق. وبالنسبة إلى الساسانيين، كانت القوة العسكرية والانتصارات التي حققوها على خصومهم معبراً

(14) Arthur Christesen, *L'Empire des Sassanides - Le Peuple, L'Etat, La Cour*, Kobenhavn (Copenhague) 1907, pp 7-8.

(15) Ibid, p 8-9.

للحصول ليس فقط على التعويضات المالية المفروضة على المهزوم، بل كذلك لنقل أنماط البناء والفنون والعلوم والطب والفلك من خلال الأسرى والغنائم المادية وتلك التي تتَّسم بقيمة معرفية[١٦].

وفي خضم السعي لتشكيل درع خارجي للإمبراطوريتين، أدَّت الحبشة واليمن وجنوب شبه الجزيرة العربية عموماً والعرب في الأطراف الشمالية للجزيرة أدواراً شديدة الأهمية في الاستراتيجيتين البيزنطية والإيرانية.

وعلى المستوى السياسي والديني، يتعين الانتباه إلى التزامن بين تطوُّر البنى التنظيمية الهيكلية في الكنيسة، من جهة، وبين رسوخ أوضاع المؤسسة الدينية الزرادشتية من جهة ثانية. فالدين لم يعد متروكاً للعامة وللمبشِّرين والرهبان، بل انتقلت وسائل استخدامه في تبرير إمساك هذا الحاكم أو ذاك بالسلطة وممارستها، بما فيها أكثر أنواع الممارسات اعتباطاً، من الأشكال البسيطة السائدة منذ فجر التاريخ، إلى المأسسة والتنظيم، لا عبر ربط المؤسسة الدينية بالقصر، على النحو الذي ظهر في مصر الفرعونية، بل عبر اكتشاف أهمية الإنصات إلى الرغبات الدينية للجماهير والتفاعل معها وتطويعها بحيث يمكن دفعها إلى حدودها القصوى حيث يجب. فظهر صغار القساوسة في القرى المسيحية و«الهربد»[١٧] في النواحي الإيرانية في ما يمكن اعتباره أهم توسع للمؤسسات الدينية على مستوى القواعد الاجتماعية، منذ آلاف الأعوام.

وبينما كانت «الهرطقة» أحد ضروب المعارضة التي واجهت قياصرة بيزنطية في الشام ومصر، كان الساسانيون يتبنون سياسة متقلبة بين التسامح والملاحقة والاضطهاد

---

(١٦) يروي أنتيوخوس ستراتيغوس Antiochus Strategos أن القائد الفارسي الذي فتح القدس عام ٦١٤ جمع مئات من أهالي المدينة كانوا تحصَّنوا داخل خزان فارغ واختار منهم الماهرين في العمارة لنقلهم إلى فارس وأعاد الباقين إلى الخزان وسجنهم فيه حتى الموت راجع:

Antiochus Strategos, «The Capture of Jerusalem by the Persians in 614 AD», F.C. Conybeare, in *English Historical Review* - 25 (1910), pp 502-517.

(١٧) عن دور صغار الكهنة في فارس في مراحل تكريس الزرادشتية كدين رسمي للدولة، راجع مادة:

Philip G. Kreyenbroek, «HERBED», *Encyclopedia Iranica*, 2003.

وفي مراحل متأخرة أصبحت الكلمة تُستخدم لمستويات أعلى من الكهنة.

حيال الجاليات المسيحية النسطورية والمانوية[18] وحتى البوذية في الأجزاء الشرقية من الإمبراطورية.

فمقولة الطبيعة الواحدة التي تبنَّاها الأقباط في مصر واليعاقبة في سوريا شكلت تحدياً للخلقدونيين (الملكيين) الذين نادوا بطبيعتين للإله تختلفان وتتَّحدان في الجوهر، وهو ما لم يقبل به النساطرة الذي قالوا إن الطبيعتين منفصلتان ليتجنبوا القول إن المسيح الإله قد صُلب ومات[19]. وساهمت «الهرطقات» والصراع ضدها في رسم صورة الحياة اليومية في الإمبراطورية البيزنطية التي تضخَّم فيها موقع الدين وحلَّ البطاركة محلَّ أعضاء مجالس الأعيان والنبلاء في اليونان وروما، وأصبح الرهبان والقديسون هم الأبطال الشعبيون بدلاً من الفرسان، وباتت الأيقونات هي رموز الخلاص والتقوى.

وجديرة بالاهتمام المقولة التي يطرحها كل من كرون وكوك حول تغيُّر الأحوال بين الفترتين الهلينية والرومانية في مصر، فيقولان إنه في الفترة التي شهدت تراجع بقايا ممالك ورثة الإسكندر الهلينية أمام الزحف الروماني، كانت الإزالة المنظمة للأرستقراطية التقليدية وحلول الإدارة الرومانية تتيح لسكان الأقاليم فرص صنع مسالك معيشية مربحة مالياً كبيروقراطيين، سواء مركزياً أو محلياً، بل حتى كأباطرة. ومن غير المدهش أن يستجيب سكان الأقاليم للعملية المذكورة. وهكذا أحرز «البرابرة» السابقون مشاركة في حكومة الإمبراطورية، فيما حققت الحكومة الإمبراطورية، في المقابل، فوائد محلِّية. وعام ٢١١، مع منح الإمبراطور المكروه كركلا (Caracalla) المواطنية الرومانية لكل الرجال الأحرار في المستعمرات الرومانية بهدف توسيع القاعدة الضريبية للدولة، صار الجميع مواطنين شكلياً لكنهم كانوا مواليَ أساسياً في مسار القرون التي تلت. وسياسياً، لم يكن هنالك مواطن ولا مولى، بل كان الإمبراطور هو كل شيء وفوق كل شيء.

---

(١٨) «الصابئة» بحسب المصادر العربية هم أتباع ماني الذي عاش أواسط القرن الميلادي الثالث ومزجت تعاليمه بين الزرادشتية والمسيحية والبوذية.

(١٩) يمكن العثور على أصداء هذه العقيدة في السرد الإسلامي لقصة يسوع وصلبه.

وفي مصر، يرى كوك وكرون أن التعاون بين البطريركية اليونانية والفلاحية المصرية هو ما صنع الكنيسة القبطية، وخرجت منه سماتها الثلاث الرئيسة: القوام الاجتماعي للكنيسة القبطية هو البساطة الريفية وليس النخبوية المدنية. فالنخبة الهلينية في الحواضر والقرى، والتي رأت روما أن من مصلحتها حمايتها، كانت تقدِّم معظم الحكَّام خارج الإسكندرية مع حلول القرن الخامس بحيث تطورت لتصبح طبقة من أقطاب محليين امتلكوا الريف برمّته تقريباً وسيطروا عليه مع حلول القرن السادس. لكن على الرغم من تمازج المصريين، فإن هذه الطبقة الأرستقراطية، المختلطة إثنياً واليونانية ثقافياً، لم تستطع أن تزعم تمثيل مصر المقدسة؛ وهكذا فإن الفلاحين، وليس الطبقة الأرستقراطية، هم الذين شكَّلوا الكنيسة المحلية. والسمة الثانية: التضامن الإثني للرهبان المونوفيزيين في وجه اضطهاد هرقل (المؤيد للمجمع الخلقيدوني) للأقباط، والفخار اللغوي للمسيحيين الأقباط في مقاومة الغارات العربية، ومجد مصر في مدائح القديسين المصريين. اما السمة الثالثة، فخلاصتها أن القوام الفكري للكنيسة القبطية لم يكن فلسفة صيغت في الإسكندرية الكوزموبوليتية، بل جلافة فلاحية: كان كيرلس آخر لاهوتي مهم، وكان يوحنا فيلوبونوس الفيلسوف الأخير.

وانعزال مصر عن الإسكندرية، الذي أكَّد استمراراً قوياً للهوية المصرية، كان في الوقت ذاته عزلاً للإرث المصري عن الفكر اليوناني. بيد أن الانعزال لم يؤمِّن غير استمرارية ضئيلة «للحقيقة» المصرية. ولو أن الإسكندرية احتكرت على نحو أقل الفعالية الفكرية في مصر الوثنية، أو لو أن الكهنة الهلينيين كانوا ممثَّلين على نحو متعادل في كافة أرجاء الإقليم، أو لو أن الإقليم امتلك نخبة مدنية رفيعة الثقافة من أصل وطني، لربما كانت مصر الوثنية قبلت بالفكر اليوناني باعتباره وطنياً في جانبه الأخلاقي؛ عوضاً عن ذلك، رفضت مصر المسيحية الإرث الوثني باعتباره يونانياً في جانبه الأخلاقي. لقد قدَّمت مصر القبطية رجالاً عمليين من نمط باخوميوس وشنودة، لكنها لم تقدِّم مفكرين، وإذا ما قارناها مع سوريا والعراق، فهي لم تكن تمتلك سوى تعليم رهباني ابتدائي.

الساحة الثالثة للفتوحات العربية كانت بلاد ما بين النهرين الواقعة تحت الهيمنة الفارسية الإيرانية. وبعكس مصر، لم يتسع العراق لهوية إقليمية واحدة فحسب، بل لهويتين، هما الآشورية والبابلية. مع ذلك كان موقع الآشوريين في الدولة الفارسية غير مريح. ففي ظل حكم البارثيين راح الشاهنشاهات يطالبون بوحدة دينية كاعتراف بالأهمية السياسية؛ أما في ظل حكم الساسانيين فقد نقلوا ذلك الطلب إلى مستوى منظَّم، وفرضوا بالتالي حقيقة فارسية على الهوية الآشورية. وطالما كان مستوى الاندماج متدنياً كان بالإمكان تغطية هذا التنافر بمحاولات توفيقية؛ لكن ما إن وضع الساسانيون الطبقة الأرستقراطية المحلية في تماس أقوى مع البلاط الفارسي، حتى أُغْلِقت عيون الشبكة. وهكذا، فقد عملت مَلَكية فارسية من أجل إله إثني (قومي) في الشرق ما عمله إله إثني من أجل ثقافة يونانية في الغرب. وتمسَّك الآشوريون بنسبهم، لكنهم بعكس أقاليم الغرب لم يكن باستطاعتهم أن يتهرطقوا فحسب: فحتى زرادشتية هرطوقية ظلت، من منظور مفهومي، فارسية.

لذلك كان الآشوريون في حاجة، مقابل الفرس، إلى ديانة مختلفة بالكامل. وظلت المسيحية الأرثوذكسية يونانية الهوية بالنسبة إلى الآشوريين. وبالتالي، ومقابل اليونانيين، كانت أي هرطقة تفي بالغرض. وهكذا، بعد انعطاف عبر اليهودية، تبنَّى الآشوريون المسيحية ووجدوا هرطقتهم في النسطورية التي كانت مختلفة عن الزرادشتية والمسيحية الأرثوذكسية في الوقت ذاته، ما يضمن استقلالاً في الهوية والثقافة لم تكن اليهودية لتوفِّره بسبب طابعها الإثني، حتى لو دعت إلى إيمان وإله عالميَّين[٢٠].

أما الساسانيون فشهدوا حركات إصلاح و«إصلاح مضاد» دينية عدة أهمها الحركة المزدكية التي تأثرت بنشاط المانويين وحاولت تقليص طغيان رجال الدين المحيطين بالإمبراطور لمصلحة نوع من التديُّن الشعبي أكثر انسجاماً مع آمال البسطاء

(20) Crone and Cook, *Hagarism*, pp 53-57.

استعنَّا ببعض الفقرات من الترجمة العربية التي قام بها نبيل فياض بعنوان **الهاجريون**.

في الخلاص الأرضي والسماوي[٢١]، وهو ما اصطدم لاحقاً بسعي الإمبراطور إلى تحقيق الحد الأقصى من التناغم الديني. فأعاد أنوشروان الاعتبار إلى الزرادشتية «الأرثوذكسية» على حساب المزدكية الشعبية، كما تعرض المسيحيون النساطرة إلى حملات اضطهاد أوسع من تلك التي كانت تصيبهم عادة مع تغيُّر أمزجة الملوك.

وإذا أضيفت إلى هذه المعطيات، النزعات التوسُّعية والمغامرات الحربية الضخمة التي قام بها الإمبراطور البيزنطي يوستنيانوس في القرن السادس ونظيره الساساني خسرو الثاني في القرن السابع، وإلى الإدغام بين الوعيين الديني والقومي، لبدت الفتوحات العربية ومحمولها الديني منسجمة تماماً مع «روح العصر» الذي تداخلت فيه الطموحات السياسية الإمبراطورية والرغبات الدينية سواء المُعبِّرة ضمناً عن مشاعر قومية على غرار «هرطقات» المسيحيين المشرقيين، أو عن تطلعات خلاصية كتلك التي سادت بين اليهود والزرادشتيين.

وفي هذا السياق، أخذ العرب المسلمون الكثير من ممارسات الإمبراطوريتين حيال الشعوب الخاضعة للاحتلال كالجزية التي كان البيزنطيون والفرس يفرضونها على أبناء الأقليات. فالمسيحيون واليهود والبوذيون كانوا يدفعون ضرائب مضاعفة إلى الساسانيين الزرادشتيين، في حين أن اليهود كانوا عرضة لمعاملة مشابهة في المناطق البيزنطية المسيحية[٢٢]. ولم يقف التأثر العربي عند هذه الحدود، بل تجاوزها ونقلها من أساليب ممارسة السلطة إلى فلسفتها وفكرتها. ولئن بدت أفكار أوسابيوس وغيره من مفكِّري الدولة الرومانية-البيزنطية غريبة عن الأسس الإسلامية للسلطة، إلا أن العودة العربية إلى الفلسفة اليونانية أثناء عملية ترسيخ الأساس النظري للفقه والشريعة، من جهة، وإلى «عهد أردشير» الفارسي الذي نُقل إلى العربية وقُدِّم كوصية إلى كل ذي سلطة، من جهة ثانية، تبدو كأنها من البذور المتنوعة التي غُرست في تربة الحكم العربي.

وفي الأجواء التي سادت العالم قبل الفتح العربي، فإن الوباء الذي اجتاح الإمبراطورية البيزنطية من أقصاها إلى أقصاها، ووصل إلى نواحٍ غير قليلة من البلاد

---

(21) Hoyland, *Seeing Islam*, pp 13-15.

(22) Jamsheed K. Choksy, *Conflict and Cooperation*, Columbia University Press, 1997, p 119.

الساسانية، أدى دوراً شديد الأهمية في تفريغ مناطق شاسعة من سكانها في المشرق وآسيا الصغرى، وبالتالي في زعزعة السلطات السياسية والدينية وفي خلق جو راجت فيه الأفكار القيامية والاستعداد لاستقبال المزيد من الأحداث الكارثية. والمرض الذي لم يتفق العلماء بعد على تحديد طبيعته أو اسمه مع ميل إلى وضعه في خانة الطاعون، بدأ في الفرمة المصرية بعد وصول مسافرين من أفريقيا على الأرجح عام ٥٤١ أثناء حكم يوستنيانوس، وانتشر شرقاً وغرباً بسرعة مذهلة ليصل إلى أيرلندا وأذربيجان وكل المناطق الواقعة بينهما، ليحصد أعداداً لا تحصى من الضحايا. وبعد اختفائه السريع الذي لا يقل غرابة عن ظهوره، في البؤر التي انطلق منها على شواطئ البحر المتوسط بعد عامين من انتشاره، ظلت موجات منه تضرب مدناً وبلاداً مختلفة حتى القرن السابع. ويقول المؤرخون العرب إن عدداً من الصحابة المشاركين في الفتوحات قضوا في ما يسمونه «طاعون عمواس»، البلدة الواقعة في فلسطين، عام ١٨هـ/ ٦٤٠م.

إن الأثر الهائل الذي خلفه المرض، الذي يقول المؤرخ بروكوبيوس (Procopius) إنه «كاد يمحو العرق البشري»[٢٣]، لا يظهر على عدد السكان ولا على الاقتصاد فحسب، بل على تماسك الإمبراطورية البيزنطية التي كانت تعيش لحظة انتعاش بفضل إصلاحات يوستنيانوس وفتوحاته العسكرية. ويبدو ما تركه المرض جلياً في المجاعة التي أصابت القسطنطينية بعد عام من إعلان الإمبراطور إجراءات لمكافحة الزيادة الكبيرة في الأسعار والأجور التي فرضها انتشار الطاعون عام ٥٤٣[٢٤].

وفي الإمبراطورية الساسانية التي تركَّز الطاعون في أنحائها الغربية، تقول مصادر مسيحية إن «وباء مفرطاً» حدث في أيام كسرى (أنوشروان) «حتى كان الناس يمشون ويموتون وخلت البلاد من الناس وخافت حتى كان الذي يحفر ليدفن الميت يموت

---

(٢٣) يرى بعض الباحثين أن في وصف بروكوبيوس وسواه من المؤرخين الذين عاصروا المرض مبالغة تعود إلى حالة الذعر المباشر أكثر منها إلى عدد الضحايا.

(٢٤) لدراسة وافية لآثار «طاعون يوستنيانوس» راجع:

Peregrine Horden, «Mediterranean Plague in the Age of Justinian» in Michael Maas (Editor). *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, 2006, pp 136-160.

على القبر... وعرض لأنوشروان الطاعون ولأهل الإسكندرية وزاد الموت على الحد حتى لم يكن من يدفنهم وبقي الموتان [كذا] هكذا ثلاث سنين ونصف... ولما انقطع الموتان وقع على الناس الجوع فكانوا يأكلون ولا يشبعون وبعض المدن صارت قبراً لأهلها وانخسفت»[٢٥]. أدى الوباء إلى تراجع كبير في عدد سكان بيزنطية التي خسرت الآلاف من الجنود والفلاحين والمنتجين الفعليين أو المحتملين. وفي اقتصاد يقوم أساساً على النشاط الزراعي وعلى سلامة دورة الحياة الريفية، مقابل دور محدود للمدن في تصريف الإنتاج وتوسيعه، ينعكس خراب الريف انعكاساً مباشراً على الانتظام السياسي والاقتصادي في الإمبراطورية. وشهد عهد يوستنيانوس، بالتالي، توسعاً كبيراً لدوره كمحسن وفاعل خير، وهو دور كانت الكنيسة تقوم به في العادة، وذلك بسبب تدفق الفقراء من الريف إلى المدن وخصوصاً العاصمة على أمل الحصول على عمل أو على ما يسدُّ الرمق.

وتتيح مراقبة النشاط التجاري الاعتقاد أن الانهيار سابق على مجيء العرب الذي لم يكن له تأثير مباشر على اقتصاد البحر المتوسط، وهذا ما يدعو عدد من المؤرخين إلى الرفض الجزئي للأطروحة الشهيرة لهنري بيرين (Henri Pirenne) التي ربطت القطيعة التي حصلت في التجارة عبر المتوسط بالفتح العربي، فقد كانت الجيوش الفارسية قد دمرت تدميراً خطيراً آسيا الصغرى منذ عهد هيراكليوس.

وتبقى مسألة سجالية: إلى أي مدى يعكس وضع المدن حال الأرياف التي تتأثر أقل بكثير من المدن جراء الحصارات والعمليات العسكرية المختلفة؟ لقد استطاعت المبادلات أن تتابع طريقها ولكن على شكل مقايضة، وهذه لا تترك أثراً بين المستندات، ما يزيد من صعوبة تقصِّي حقيقة الوضع الاقتصادي عشية الفتح العربي. لكن يبدو أن الإمبراطورية حققت نجاحات في إعادة بناء ذاتها، ولو لم يكن الأمر كذلك، لما كان بالإمكان فهم كيف استطاعت بيزنطية إعادة تنظيم جيوشها وتطويع الجنود في

---

(٢٥) ماري بن سليمان. **أخبار فطاركة كرسي المشرق من كتاب المجدل**، ص٥٣-٥٤.

صفوفها وإطعامهم، حتى وإن كانت (الجيوش) ولمدة طويلة، كما هو بيِّن، أقل عدداً من المسلمين[٢٦].

وقد يكون التعبير الأبلغ عن حال «توأم عصر الأنتيك المتأخر»، الإمبراطوريتين البيزنطية والساسانية، ما نسبه المؤرخ البيزنطي ثيوفيلاكت سيموكاتا (Theophylact Simocatta) إلى سفراء خسرو الثاني الذين جاءوا إلى الإمبراطور موريس (Maurice) يشكون ما أصاب ملكهم الذي أطاح المتمردون به أثناء واحدة من فترات التحالف بين الملكين، حيث يلاحظ المؤرخ تضافر التهديدات من كل صوب ضد أبناء جلدته وضد أعدائهم الدائمين في وقت واحد، فخشي أن يأتي من هو أسوأ من الأعداء الذين اعتادت بلاده عليهم، ليحارب بيزنطية. ويقول السفراء: «ومن ثم، وإن جُرِّد الفرس من السلطان، فسينتقل حكمهم تواً إلى قوم آخرين ذلك أن الأحداث لن تتحمل انعدام القيادة... ». ويتابع المؤرخ: «أي فائدة يمكن للأحداث أن ترميها في أحضان الرومان، إذا جُرِّد الفرس من السلطان وانتقلت السيادة إلى شعب آخر؟»[٢٧]. لن يتأخر الجواب.

---

(٢٦) جان كلود شينيه، **تاريخ بيزنطية**، ص٣٧-٤٣.

(27) Hoyland, *Seeing Islam*, pp 54-55.

الفصل الثالث

سيوف من شُهُب

بشبه إجماع، اعتبرت الشعوب المغلوبة الفتوحات العربية عقاباً من الله على ذنوب سابقة، يعود بعضها إلى الخلافات الداخلية المتعلقة بالإيمان والصراعات بين الكنائس المختلفة ما أغضب إلهاً لم يعتد الشقاق بين أبنائه وسئم من سوء أخلاقهم ومن آثامهم الممتدة من الخروج على سلطة الكنيسة إلى موبقات يرتكبونها في حياتهم اليومية، ويشكل بعضها الآخر تحقيقاً لنبوءات قديمة.

وكان كتَّاب الحوليات والكهنة قد توقعوا حصول الفتوحات التي تحدثت عنها كتب الأوَّلين. وجاءت في أكثر من مصدر قديم، أخبار عن سيوف من الشُهُب ظهرت في سماء سوريا وبلاد ما بين النهرين قبل أعوام أو أشهر من بداية الفتوحات ومن سقوط ممالك الروم والفرس. فالتاريخ النسطوري يبلغنا، مثلاً، أن يونان صاحب عمر (دير) برطورا والذي أقام في جبل سنجار، تنبأ قبل وفاته بـ «بطلان ملك الفرس وظهور العرب وما يلحق الناس من الشدة»، وذلك بعدما اجتمع إليه الرهبان لبناء الدير فخاطبهم قائلاً: «سيجيء العرب ولد اسمعيل (أولاد إسماعيل) من البرية ويملكون. ويخرب هذا العمر. وبعد سبع سنين يكون سكون في العالم وتعودون إلى العمر من حيث تبددتم وتجتمعون فيه»[1].

(1) «Histoire Nestorienne (Chronique de Seert)», Texte Arabe publié par Mgr Aadai Scher in *Patrologia Orientalis*, Tome XIII, pp 469-470.

ويتابع التاريخ ذاته أنه بعد استقرار المُلك ليزدجرد بن شهريار، آخر ملوك الفرس، واصطحاب أنصاره له من اصطخر إلى المدائن بعد الصراعات التي عمَّت الإمبراطورية الساسانية إثر حروب العقد الثاني من القرن السابع ضد البيزنطيين، «ظهر في السماء مثل الرمح من الجنوب إلى الشمال. ثم انبسط إلى المشرق والمغرب ومكث على ذلك خمساً وثلاثين ليلة. فتفاءل الناس أنها علامة ظهور ملك العرب»[٢]. ولعل من المفهوم أن يهتم النساطرة بمصير العرش الساساني وهم الذين أقاموا في بلاد فارس منذ خلافهم مع الكنيسة الأم أثناء مجمع أفسس عام ٤٣١.

المؤرخ البيزنطي ثيوفانس يشير إلى ظاهرة مشابهة ضمن أحداث عامَي ٦٣١-٦٣٢ حيث يقول، بعد حديثه عن هجوم المسلمين على غزة التي كانت تابعة للإمبراطورية البيزنطية: «في الوقت عينه تقع زلزلة في فلسطين وتظهر علامة في السماء يقال لها «دوكيتس» في اتجاه الجنوب تنذر بالفتح العربي. ظلت مدة ثلاثين يوماً وتحركت من الجنوب إلى الشمال واتخذت شكل سيف»[٣].

ويذكر اللاهوتي والمؤرخ الإنكليزي بيديه (Bede) ظهور مذنَّبَين في السماء كـ «إنذار بالكارثة المقبلة»[٤] في الحقبة التي كانت الجيوش الإسلامية تغزو فيها إسبانيا وجنوب فرنسا، من دون أن يهتم، على غرار معاصريه، بأسباب الفتوحات ولا بمعتقدات الفاتحين.

بيد أن الظواهر السماوية لم تبدأ مع الفتوحات، فيورد المؤرخ سوزومن أن صليباً من الشهب أضاء السماء فوق أورشيلم بعد تولّي سيريل ولاية الإقليم خلفاً لمكسيموس وأن الناس خافوا من الظاهرة ولجأوا إلى الكنيسة وراحوا «يصلُّون وينشدون للمسيح معترفين بإيمانهم بالله». ويوضح أن الظاهرة هي تحقق لنبوءة من الكتاب المقدس تبشِّر بانتقال أعداد كبيرة من اليونانيين واليهود إلى المسيحية[٥].

---

(2) «Histoire Nestorienne (Chronique de Seert)», p 580.

(3) Theophanes Confessor, *The Chronicle*, p 467.

(4) Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw it*, p 227.

(5) Sozomen, *The Ecclesiastical History*, pp 149-150.

ويقول كاتب سيرة القديس ثيودور من سيكيون الواقعة قرب غالاطيا[٦] في آسيا الصغرى، والمتوفَّى عام ٦١٣، إن بطريرك القسطنطينية توماس سأل القديس ما إذا كانت ظاهرة اهتزاز الصلبان الصغيرة أثناء الابتهالات في الكنائس حقيقة، وعندما علم من القديس أنها صحيحة، راح يرجوه تفسير معنى الإشارة هذه. وبعد إظهار ثيودور قلة شأنه وقوله إنه هو خاطئ بائس، أجاب أنه لا يعلم رداً على السؤال. حينها هوى توماس عند قدمَي القديس وأمسكهما محتجاً بأنه لن ينهض عن الأرض ما لم يلقَ رداً من ثيودور. وبعد إلحاح البطريرك، بكى القديس بكاءً مراً وقال: «لا أرغب في إزعاجك، وما من فائدة لك في معرفة هذه الأمور. لكن بما أنك سألت فإن اهتزاز الصلبان ينبئنا بالكثير من الخطوب المؤلمة والخطيرة - إنه يعني انعدام الاستقرار في إيماننا ويُعلمنا بالجحود وبمجيء العديد من الشعوب البربرية وسفك الكثير من الدماء و(الوقوع في) الأسر في كل أنحاء العالم، وهيمنة الحزن على الكنائس المقدسة وتوقف القداديس واختلال وسقوط الإمبراطورية وارتباك الدولة ومرورها بأوقات حرجة، ويؤذن ذلك أن قدوم «العدو» (الشيطان) بات وشيكاً»[٧].

وثمة اتفاق بين المؤرخين على أن الإشارات الأولى إلى وقوع اضطرابات غير محددة طبيعتها في شبه الجزيرة العربية جاءت في «تعاليم يعقوب المُعمَّد حديثاً» (Doctrina Jacobi Nuper Baptizati)، وهي نص سجالي-دفاعي مع اليهود كُتب على الأرجح في أفريقيا عام ٦٣٤ ويُعتبر من سلسلة النصوص الدفاعية المسيحية التي ازدهرت في القرنين الخامس والسادس وتركَّزت على تفنيد الشريعة والتقاليد الدينية اليهودية والدفاع عن الكنيسة وعن العقيدة المسيحية، خصوصاً بعد اعتراض اللاهوتي مكسيموس المعترف (Maximus the Confessor) على التنصير القسري ليهود الإمبراطورية البيزنطية بناءً على أوامر هيراكليوس عام ٦٣٢، وبالأخص ليهود قرطاجة

---

(٦) في وسط هضبة الأناضول ويُعتقد أن مهاجرين من قبائل الغال حلُّوا فيها في القرن الرابع قبل الميلاد وحملت اسمهم.

(7) Hoyland, *Seeing Islam*, p 53.

وشمال أفريقيا. وجاءت «التعاليم» لتبيِّن صحة تنصير اليهود الذين ما عاد من داع لتمسكهم بدينهم بعد ظهور المسيح.

وتُنسب «التعاليم» إلى يعقوب، وهو تاجر يهودي من فلسطين كان في رحلة إلى قرطاجة حيث داهمته الأحداث المتعلقة بالتنصير الذي شمله في من شمل. وفي خضم هذه الحوادث يصل من فلسطين قريب ليعقوب يدعى جوستوس حاملاً أخبار بعض ما يجري هناك وما أثاره من قلق بين أهله بسبب «ظهور نبي مزيَّف». كان أول ما سمعه جوستوس عن «النبي المزيَّف» يدور حول قتل السراسنة أحد ضباط الحرس الإمبراطوري وابتهاج اليهود لمقتله وقولهم إن النبي قد ظهر وإنه آتٍ مع السراسنة وهو يبشِّر بمجيء المسيح. ويتوجه جوستوس من قيصرية إلى سيكامينا (Sykamina) حيث يلتقي عجوزاً ضليعاً بما تقول الكتب، ويسأله جوستوس عن النبي الجديد فيرد العجوز متنهداً: «إنه مزيف. لا يأتي الأنبياء شاهرين السيف. والحق أنهم (السراسنة) يعملون لنشر الفوضى التي نراها اليوم. وأخشى أن يكون المسيح الذي جاء والذي يعبده المسيحيون هو المسيح الذي أرسله الله وبدلاً (من الإيمان به) رحنا نستعد لاستقبال عدو المسيح»[٨].

أما النص غير الإسلامي الأقدم الذي يتحدث «من موقع الحدث»، إذا جاز القول، فهو خطبة بطريرك القدس سوفرونيوس (أو صفرونيوس Sophronius)، والتي سبقت حديث المصادر العربية عن أحداث تلك الأعوام بقرن ونصف القرن على الأقل. ففي رسالة غير مؤرخة يبدو أنها كُتبت أواخر عام ٦٣٣ أو مطلع ٦٣٤ وجَّهها بطريرك القدس المعيَّن حديثاً، إلى مجمع ديني عُقد في روما، ويؤكد فيها التزامه بالإيمان الخلقيدوني مقابل انتشار عقيدة المشيئة الواحدة، يعدد سوفرونيوس البدع التي تنبغي محاربتها وإلقاء الحرم على أتباعها، إلى أن يُبدي أمله في أن يتيح الله «لأباطرتنا المحبين للمسيح عزماً قوياً وحازماً لتحطيم كبرياء كل البرابرة، وخصوصاً السراسنة الذين ظهروا فجأة بسبب خطايانا ودمروا كل شيء بتصميم وحشي لا يطوَّع، وبجرأة لا تعرف التقوى ولا

(8) Hoyland, *Seeing Islam*, pp 54-57.

الإيمان بالله. لذا، نرجو قداستكم، أكثر من أي وقت مضى، التوجه بتضرعات عاجلة إلى المسيح حتى يتلقاها منكم برضى ويهدئ بسرعة من غلوِّهم (السراسنة) الغاضب ويعيد هذه المخلوقات الشريرة إلى ما كانت عليه، موطئاً لأقدام أباطرتنا الذين جاد علينا الرب بهم».

وفي كانون الأول / ديسمبر ٦٣٤، حالت الغارات العربية دون حج المسيحيين إلى بيت لحم واضطر سوفرونيوس إلى إلقاء عظة الميلاد التي تُلقى عادة في كنيسة المهد، في القدس. وبعدما عبَّر عن فرحته المزدوجة لمصادفة الميلاد يوم أحد (ما يؤكد أن السنة كانت ٦٣٤ بحسب التقويم المعتمد حينها)، قال: «علينا الكفاح لنستحق مكافأة الله لنا بجلب هبات الإيمان والأعمال الصالحة كما جلب الرعاة والمجوس هباتهم إلى يسوع في بيت لحم». وقادت هذه المقدمة سوفرونيوس إلى التطرق إلى الأحداث، فاستخدمها لتوجيه رسالة إلى أهله بقوله: «لكننا، وبسبب خطايانا التي لا تُحصى وسلوكنا شديد الإثم، كنا عاجزين عن رؤية هذه الأمور وعن الدخول إلى بيت لحم. وفي معزل عن إرادتنا، بالفعل، وعلى خلاف تمنياتنا، طُلب منا البقاء في بيوتنا، ولم تعقنا أربطة جسدية، بل أعاقنا الخوف من السراسنة». ويتابع أن المسيحيين في القدس مثل آدم الذي حظر عليه دخول الجنة على الرغم من «أننا لا نرى السيف المتقلب الملتهب[(٩)]، بل نرى [سيف] السراسنة البربري الجامح المليء بكل التوحش الشيطاني. ونحن كموسى، محظور علينا دخول أرض الميعاد ومأزقنا يشبه مأزق داود: هو واجه الفلسطينيين، فيما الآن استولى السراسنة الذين لا يؤمنون بالله على بيت لحم وقطعوا علينا الطريق إليها ويهددون بالقتل والدمار إذا غادرنا هذه المدينة المقدسة وتجرأنا على الاقتراب من بيت لحم الحبيبة والمقدسة».

---

(٩) يشير سوفرونيوس هنا إلى الآيات ٢٢-٢٤ من سفر التكوين، الاصحاح الثالث: «وَقَالَ الرَّبُّ الإِلهُ: هُوَذَا الإِنْسَانُ قَدْ صَارَ كَوَاحد منَّا عَارفاً الْخَيْرَ وَالشَّرَّ. وَالْآنَ لَعَلَّهُ يَمُدُّ يَدَهُ وَيَأْخُذُ منْ شَجَرَة الْحَيَاة أَيْضاً وَيَأْكُلُ وَيَحْيَا إِلى الأَبَد. فَأَخْرَجَهُ الرَّبُّ الإِلهُ منْ جَنَّة عَدْن ليَعْمَلَ الأَرْضَ الَّتي أُخذَ منْهَا. فَطَرَدَ الإِنْسَانَ وَأَقَامَ شَرْقِيَّ جَنَّة عَدْنٍ الْكَرُوبِيمَ وَلَهِيبَ سَيْفٍ مُتَقَلِّبٍ لِحِرَاسَةِ طَرِيقِ شَجَرَةِ الْحَيَاة».

ويُبلغ سوفرونيوس المجتمعين في الكنيسة للاستماع إلى عظته، بالرد - وبه يصل إلى ذروة كلامه - وهو في التوبة والخضوع لمشيئة الله فقط: «وإذا كان علينا العيش بما يرضي الله ويسرُّه، فسنبتهج لسقوط السراسنة الأعداء ومراقبة دمارهم الوشيك وانهيارهم الأخير. وستنغرز نِصالهم المشتهية للدماء في قلوبهم وستتحطم أقواسهم وستصيبهم سهامهم»، وتساءل: «ألم يتجلَّ الله كبشر ويتعذب من أجلنا؟ لقد كان الإله الحق وابن الإنسان، طبيعته واحدة مع الأب فيما يُظهر نفسه كرجل مثلنا. وتتجلى طبيعته كائنين، كإله وإنسان لا انفصال بينهما. ويظل مسيحاً واحداً لا يمسُّه تبدُّل ولا زيغ ولا انشقاق ولا انقسام».

ويظهر الوصف المفصَّل للهجمات العربية في عظة البطريرك سوفرونيوس في عيد الغطاس في عام ٦٣٦ أو ٦٣٧.

القسم الأعظم من العظة مخصص لتفسير معنى عمادة يسوع المسيح حيث يقول سوفرونيوس إن العمادة كانت اللقاء بين القانون والنعمة الإلهيين: الأول وضعه موسى وجسَّده يوحنا المعمدان في سرِّ العماد، والنعمة هي التي حملها يسوع إلى بني البشر. وبعد شرح مستفيض، ينتقل البطريرك إلى تناول الفظائع التي يرتكبها العرب بما أن ذلك يضع دعوته إلى المصلين للإقلاع عن آثامهم في قالب الطلب العاجل، خصوصاً لأن الآثام تلك أثارت غضب يسوع واستياءه، فيقول: «بيد أن الظروف الراهنة ترغمني على التفكير تفكيراً مختلفاً عن سبب كثرة الحروب بيننا. لماذا يُغير البرابرة حولنا؟ لماذا تهاجمنا قوات السراسنة؟ لماذا وقع الكثير من الدمار والنهب؟ لماذا يُسفَك الدم البشري بلا توقف؟ لماذا تَفترس جوارح السماء أجساد البشر؟ لماذا تُهدَم الكنائس؟ لماذا يتعرض الصليب إلى السخرية؟ لماذا تجدِّف الأفواه الوثنية على المسيح وهو موزِّع كل الخيرات ومزوِّد كل المُبهجات؟ لذا هو يصرخ فينا: «بسببكم يجدف على اسمي بين الوثنيين»، وهذا أسوأ من كل الأمور الرهيبة التي تجري لنا. لهذا يجول السراسنة المنتقمون والكارهون لله، وهم عار التخلي الذي أبلغنا الأنبياء به بلاغاً واضحاً، في الأماكن المحظورة عليهم. ينهبون المدن ويدمرون الحقول ويحرقون القرى ويضرمون النار في الكنائس المقدسة ويقلبون أعلى الأديرة المبجلة أسفلها ويواجهون الجيوش

البيزنطية التي تندفع لصدهم، ويكدسون الغنائم في القتال. ومجدداً ها هم ينهضون ويأتون ضدنا ويزيدون من تجديفهم على المسيح والكنيسة، ويطلقون أبغض التجديف على الله. ويتشدَّق أعداء الله هؤلاء بالنصر على الجميع، ويقلِّدون بإلحاح وبلا وازعٍ الشيطانَ قائدهم ويفوقونه في الخيلاء التي طُرد بسببها من الجنة وقضي عليه بالبقاء في الظلمة الحزينة».

ويصل هنا إلى تفسير تلك النكبات قائلاً: «لكن هؤلاء الأشرار ما كانوا ليبلغوا هذا القدر من القوة التي أتاحت لهم ارتكاب الأفعال هذه ضد القانون، لو لم نُهن نحن أولاً الهبة [العمادة] ونلوِّث الطهارة ونُحزِن بذلك المسيح، واهب الهبات، ونحضُّه على الغضب منا، على الرغم من طيبته وكرهه للشر، وعلى الرغم من أنه نبع الرقة ولا يتمنى دمار وهلاك الإنسان. في الحقيقة، نحن المسؤولون عن كل هذه الأمور ولن نجد كلمة واحدة في الدفاع عن أنفسنا. أي كلمة أو مكان سيُمنح لنا لندافع عن أنفسنا بعدما أخذنا كل هذه الهبات منه، ووسخناها ولوَّثنا كل شيء بأعمالنا الشريرة؟»[١٠].

عظتا سوفرونيوس توفِّران نموذجاً مهماً للطريقة التي سينظر المسيحيون بها ومن ثم «العالم المسيحي»[١١] عموماً، إلى العرب والمسلمين. فمن جهة، لا تزيد الفتوحات العربية والمعاناة التي ترافقها - على غرار الحروب جميعاً - عن كونها عقاباً إلهياً ينزله ربٌّ غاضب بالمؤمنين المقصِّرين في واجباتهم الدينية والمخلِّين في سلوكهم الاجتماعي المتفلِّت من الضوابط التي ينصُّ الدين عليها. ومن الجهة الثانية، يُلاحَظ تطور طفيف في فهم المسلمين ودوافعهم. ففي العظة الأولى (في عيد الميلاد) يكون السراسنة، في عين البطريرك، مجموعات من الوثنيين والغوغاء الذين يعيثون في الأرض فساداً ويعيقون إتمام الشعائر الدينية، لكنهم في الثانية (عِظة عيد الغطاس) وبعد مرور عامين أو ثلاثة من الاحتكاك مع المسلمين وتوسع وجود هؤلاء وعملياتهم العسكرية، والأرجح تكثيف نشاطهم الديني، باتوا جزءاً من خطة تزداد معالمها وتفاصيلها وضوحاً، يقودها الشيطان

---

(10) Hoyland, *Seeing Islam*, pp 69-72.

(١١) نرى أن هذا المصطلح أقرب إلى الدقة من اعتماد مصطلح «الغرب» الذي لم يكن يعني شيئاً غير الجهة الجغرافية في تلك العصور.

للقضاء على المسيحية بعدما أسرف أتباع يسوع في إثارة غضب راعيهم، وهو الحليم الذي لا يكنُّ كرهاً للإنسان.

يتعيَّن القول إن ملامح الجدالات الدينية تبرز واضحة في عظة سوفرونيوس، ليس مع المسلمين بطبيعة الحال، بعدما وضعهم في خانة أعداء الله والمجدِّفين على المسيح وبعدما حصر رؤيته إليهم كهمج يغيرون على المدن والقرى طمعاً في الأسلاب، بل مع الكنائس الأخرى التي لم يجد البطريرك مانعاً من استعراض مقومات إيمانه الأرثوذكسي أمام أتباعه كرسالة موجهة إلى الخصوم من أنصار الطبيعة الواحدة واليعاقبة وغيرهم من أتباع الفرق المسيحية. ويبدو ذلك واضحاً من خلال تلاوته مقاطع من مقررات مجمع خلقدونيا المنعقد عام ٤٥١، تلاوةً شبه حرفية، حيث يتساءل سوفرونيوس عن تجلي المسيح وطبيعته وصَلبه وعذابه، وهو ما يبدو رداً يقصد به اعتراضات النساطرة على ما هو بيِّن.

ولا توفِّر الإدانة الشديدة للغارات العربية في كلام سوفرونيوس توضيحاً مقنعاً للقارئ المعاصر للسبب الذي جاء العرب من أجله من شبه الجزيرة إلى فلسطين. لكن مصدراً قريباً زمنياً من الفتوحات يحاول شرح الخلفية التي ظهرت الفتوحات عليها، وهو المؤرخ الأرمني سيبيوس الذي عاش وكتب في القرن السابع حيث يقول إن رجلاً ظهر بين العرب وأعاد الاعتبار إلى صلة النسب التي تربطهم بإسماعيل (بإيحاء من اليهود) وقرر دفع بني قومه إلى استعادة الأرض الموعودة في فلسطين(١٢).

والمهم في كلام المؤرخ الأرمني أنه كان الأول الذي يضيف إلى الانسياق المتوقع في مقولة جعل العرب، أو بالأحرى فتوحاتهم، أداة العقاب والغضب الإلهيين لخطايا المسيحيين ويسعى، إلى جانب ذلك، نقلاً عمن يقول إنهم أرمن فرُّوا من الأسر العربي، إلى وضع نظرية «موضوعية» لأسباب الفتوحات تتعلق بدوافع فاعليها والقائمين بها لا بمن يتلقون الفعل.

---

(12) Sebeos, *History*, chap. 30.

ومقابل محاولة بطريرك القدس تفسير الفتح الإسلامي في سياق ديني، يتبنى سيبيوس مقاربة عاطفية تستأنف حديث الغضب الرباني، يقول: «مرة أخرى ينبغي عليَّ الحديث عن الشر الذي نزل بنا في زمننا هذا، وكيف تمزق رداء الإيمان القديم وكيف نفث القيظ الجاف رياحه علينا وأحرق الأشجار المورقة الجميلة الباسقة في بساتيننا الحانية. وهذه هي الحقيقة، لأننا ارتكبنا الإثم ضد الرب وأغضبنا قديس إسرائيل. لقد قال: «إذا أرضاكم ذلك يمكنكم اللحاق بي، ويمكنكم أخذ طيبات الأرض. لكن إذا رغبتم في عدم الإنصات سيفترسكم السيف، لقد نطق الرب بذلك». لقد ظهرت هذه الدوامة سابقاً فوق بابل وبلغت بعد ذلك كل البلاد... والآن إلى جنوبها، وخصوصاً شعوب الهند والذين يقطنون الصحراء وهم أبناء إبراهيم المحرومون المولودون من هاجر ومن روتير وإسماعيل وعمرام وموغان وماديان ويقظان ومليساوي ويسباوي[١٣] وأبناء لوط حيث أمون ومؤاب وأبناء عيسو في أدوم... هي تلك الصحراء الهائلة والرهيبة التي جاءت منها دوامة الشعوب تلك المرتفعة كالعاصفة والغازية كل البلاد والمستولية عليها. لقد تحقق القول «إن الوحش الرابع سيخلق المملكة الرابعة على الأرض، أكثر شراً من الممالك الأخرى، وستُحيل كل البلدان إلى صحارى».

بهذه القصة عن الوحش الرابع المستمدة من سِفر دانيال، يكرِّس سيبيوس تقليداً سيتبعه كثر من رجال الكنيسة ومن المؤرخين في بحثهم عن تفسيرات للفتوحات الإسلامية. وربما كانت عودة سيبيوس، ومن جاء بعده، إلى المصادر المتوافرة والتي لا تنقصها الصدقية الإلهية العالية عند أبناء الشعوب المسيحية المغلوبة، أسلوباً مفهوماً من الناحية المعرفية في اللجوء إلى الأدوات الموثوقة لإدراك العالم وفهمه، حتى لو بدت الأدوات تلك خارج العصر[١٤].

أما ما جاء في سِفر دانيال، فهو أن الملك نبوخذنصَّر رأى حلماً عجز حكماء الكلدانيين والمجوس عن تفسيره، فأمر بقتلهم، فيما تمكَّن دانيال اليهودي السبي من

---

(١٣) الأرجح أن سيبيوس يشير هنا إلى أسماء القبائل العربية القديمة.

(١٤) لنا عودة إلى بعض محددات إدراك الواقع في الظروف المحيطة بالفتوحات العربية.

شرحه للملك وفق الصيغة التي تبدأ من الآية ٣١ من الإصحاح الثاني من السِّفر والتي نرى من المهم إيرادها، على الرغم من طولها، بسبب احتلالها موقعاً مركزياً في تصورات المسيحيين بخصوص الدول الإسلامية.

وقد جاء في الإصحاح: «أنتَ أيُّها المَلِكُ رأيتَ فإذا بِتمثالٍ عظيمٍ هائِلٍ كثيرِ البَهاءِ. كانَ واقِفاً أمامَكَ وكانَ مَنظَرُهُ رهيباً * وكانَ رأسُهُ مِنْ ذهَبٍ خالصٍ، وصَدْرُهُ وذِراعاهُ مِنْ فِضَّةٍ، وبَطنُهُ وفَخذاهُ مِنْ نُحاسٍ، * وساقاهُ مِنْ حديدٍ وقَدَماهُ بعضُهما مِنْ حديدٍ والبعضُ مِنْ خزَفٍ، * وبَينَما أنتَ تَنظُرُ إليهِ انقَطَعَ حجرٌ مِنَ الجبَلِ مِنْ دونِ أنْ تَلْمَسَهُ يَدٌ، فضَرَبَ التِّمثالَ على قدَمَيهِ اللَّتينِ مِنْ حديدٍ وخزَفٍ وسحَقَهُما، * فانسَحَقَ الحديدُ والخزَفُ والنُّحاسُ والفِضَّةُ والذَّهَبُ معاً، وصارَت كُلُّها كَتِبْنِ البَيدَرِ في الصَّيفِ، فحَمَلَتْها الرِّيحُ وما وُجِدَ لها أثَرٌ. أمَّا الحجرُ الذي ضرَبَ التِّمثالَ، فصارَ جبَلاً كبيراً وملأَ الأرضَ كُلَّها * «هذا هوَ الحُلُمُ. أمَّا تفسيرُه فأُخبِرُكَ بهِ أيُّها المَلِكُ: * أنتَ أيُّها المَلِكُ مَلِكُ المُلوكِ، لأنَّ إلهَ السَّماءِ وهبَكَ المُلْكَ والعِزَّةَ والقُدْرَةَ والجلالَ، * وكُلَّ ما يَسكُنُه بَنو البشَرِ ووُحوشُ البرِّ وطُيورُ السَّماءِ وهَبَهُ لكَ وسَلَّطَكَ عليهِ جميعاً، فأنتَ الرَّأسُ الذي مِنْ ذهَبٍ، * وبَعدَكَ تقومُ مَملَكَةٌ أُخرى أصغَرُ مِنْ مَملَكَتِكَ، ثُمَ مَملَكَةٌ ثالِثَةٌ سِلاحُها مِنْ نُحاسٍ فتَتَسَلَّطُ على كُلِّ الأرضِ، * ثُمَ مَملَكَةٌ رابِعَةٌ يكونُ سِلاحُها صَلْباً كالحديدِ، لأنَّ الحديدَ يَسحَقُ ويَطحَنُ كُلَ شيءٍ. فكما أنَّ الحديدَ يُحطِّمُ، كذلِكَ تَسحَقُ هذِهِ المَملَكَةُ وتُحَطِّمُ جميعَ تِلكَ المَمالِكِ، * كما رأيتَ أنَّ بَعضَ القدَمَينِ والأصابعِ مِنْ خزَفِ الفخارِ والبَعضَ الآخرَ مِنْ حديدٍ، فلذلِكَ تكونُ المَملَكَةُ مُنقسِمَةً، ولكنْ فيها قسوةُ الحديدِ لأنَّ الحديدَ مِثلَما رأيتَ مُختَلِطَ بِخزَفٍ مِنَ الطِّينِ، * وكما أنَّ أصابعَ القدَمَينِ، بَعضُها مِنْ حديدٍ وبَعضُها مِنْ خزَفٍ، فكذلِكَ يكونُ بَعضُ المَملَكَةِ صَلْباً والبَعضُ سَريعَ الانكِسارِ، * ورأيتَ أنَّ الحديدَ مُختَلِطَ بِخزَفِ الطِّينِ فهذا يَعني أنَّ مُلوكَ تِلكَ المَملَكَةِ يَختَلِطونَ بَعضُهُم معَ بَعضٍ بالزَّواجِ، فلا يَلتَحِمونَ كما أنَّ الحديدَ لا يَختَلِطُ بالخزَفِ * وفي أيّامِ هؤلاءِ المُلوكِ يُقيمُ إلهُ السَّماءِ مَملَكَةً لا تَخرَبُ أبداً، ولا يَغلِب سُلطانَها شعبٌ آخرُ، فتَسحَقُ وتُفْني جميعَ تِلكَ المَمالِكِ، وهيَ تَثبُتُ إلى الأبدِ * ورأيتَ أنَّ حجراً انقَطَعَ مِنَ الجبَلِ مِنْ دُونِ أنْ تلمَسَهُ يَدٌ، فسَحَقَ الحديدَ والنُّحاسَ والخزَفَ

والفِضَّةَ والذَّهَبَ، فهذا يَعني أنَّ الإلهَ العظيمَ أعلَمَ المَلِكَ ما سيكونُ بَعدَ هذهِ الأيّام. حُلُمُكَ صحيحٌ وتفسيري لَه صادِقٌ» * فوَقَعَ المَلِكُ نَبوخذنَصَّرُ على وجهِهِ ساجداً لدانيالَ وأمرَ لَه بتقدِمَةٍ وذبيحَةِ رِضًى، * وقالَ المَلِكُ لدانيالَ: «إلهُكُم هوَ إلهُ الآلِهَةِ حقًا وربُّ المُلوكِ، لأنَّكَ قَدِرتَ أنْ تكشِفَ هذا السِّرَّ» * وأكرَمَ المَلِكُ دانيالَ، فوَهَبَهُ هدايا كثيرةً، وسَلَّطَهُ على كُلِّ إقليمِ بابِلَ، وجعَلَهُ على الدَّوامِ سيِّدَ حُكَّامِها جميعاً».

وتبوَّأت مملكة المسلمين موقع الوحش الرابع من سلسلة الوحوش / الممالك التي تنبأ دانيال بها مئات الأعوام في تصورات المسيحيين وتفسيراتهم لأحوال العالم، إلى أن تغيرت أوضاع الخلافة وتوسعت آفاق التفكير.

وفي إطار الصراعات المسيحية، يكتب القديس أناستاسيوس (نسطاسيوس) السينائي (Saint Anastasius the Sinaite) في أواخر القرن السابع صلاة يُرجع فيها النجاحات العسكرية العربية إلى تجاوزات الإمبراطور كونستانس (قنسطنس) الثاني (Constans - Konstant II) للإيمان القويم، وفي هذه الحالة، للكنيسة «الكاثوليكية» (التي لم تحمل هذا الاسم في تلك المرحلة بطبيعة الحال). ويندد أناستاسيوس خصوصاً بإساءة كونستانس معاملة البابا مارتينوس الأول قائلاً: «لقد نفى حفيد هيراكليوس (كونستانس الثاني) مارتينوس وسرعان ما ظهر من الصحراء العماليق (القبائل العربية المتأسلمة) الذين ضربونا، نحن شعب المسيح.

هذا هو السقوط الأول والأشد رهبة والذي لا شفاء منه للجيش الروماني (البيزنطي). أتحدث عن سفك الدماء في اليرموك وداثن اللتين جرى الاستيلاء بعدهما على مدن فلسطين وسُفكت الدماء فيها، وصولاً إلى قيصرية وأورشليم. وبعد دمار مصر حصل استعباد لا علاج له للأراضي (المحيطة بـ) البحر المتوسط وجزره. بيد أن المهيمنين على الإمبراطورية الرومانية لم يفهموا هذه الأمور. لقد استدعوا أبعد الناس في الكنائس الرومانية وقطعوا ألسنتهم وبتروا أيديهم. ماذا بعد؟ جاء رد الله على ما يبدو دمار الجيش الروماني دماراً كاملاً (في معركة) فونيكس (Phoenix)[١٥]

(١٥) هي المعركة التي يسميها العرب «ذات الصواري» عام ٦٥٥.

ودمار الأسطول ودمار الشعب المسيحي برمَّته وفي كل الأمكنة أثناء حكمه (كونستانس الثاني). لم يتوقف هذا إلا عندما لقيَ مضطهد مارتينوس حتفه بالسيف في صقلية»[١٦]، في إشارة إلى مقتل كونستانس عام ٦٦٨ على يد أحد المشاركين في مؤامرة للاستيلاء على عرش الإمبراطور.

والمثير للاهتمام أن بعض قدامى الإخباريين ربطوا بين عدد من الأحداث التي كانت شبه الجزيرة العربية وتخومها القريبة تشهدها. فالكاتب المجهول لـ «الحوليات الجورجية» التي يُعتقد أن صياغتها التي وصلت إلينا تعود إلى القرن الثاني عشر كحصيلة جمع عدد من الوثائق الأقدم، يعلِن أن «ما من أحد قادر على تسجيل الكوارث التي مر المسيحيون بها بسبب السراسنة الذين كانوا يسمون في السابق «كأغرت أكناك». وقد ذكر التوراة أن ألسنة الكأغرت[١٧] ستلعق دماء الأبرياء». يقول: «في بدء قوة ذلك الشعب (السراسنة)، كان ثمة شخص حكم بعضاً من الإسماعيليين المحيطين به. وفي أيامه، استولى أحد أمراء بلاد ما بين النهرين، ويدعى سرجيس، على ممتلكات عدد من التجار الإسماعيليين. وطلب أمير الكأغرت من السارق عدم تكرار ذلك، لكن «سرجيس» لم يلق بالاً. فجمع أميرهم حشداً هائلاً من شعبه وذهب واستعاد ما كان له وما كان لغيره. وبعد فوزه أصبح ذلك الشعب أقوى. وفي تلك الفترة التقوا محمداً، المُطارَد من قومه. كان محمد قد درس عند أحد الرهبان ويدعى أريانوس... وأقنع «السراسنة» محمداً بالمجيء إليهم وجعلوه قائدهم العسكري. وحاربوا جميع البلدان للتكفير عن خطايا المسيحيين في اليونان وأرمينيا وسوريا وأغبانايا وإيبيريا (جورجيا) فاغتنوا واستولوا على صولجان الإيرانيين ما جعل كل الشعوب تخضع لهم»[١٨].

---

(16) W. Keagi, «Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest» in *Church History: Studies in Christianity and Culture*, vol. XXXVIII, issue n 2, p 142.

(١٧) يترك محقق المخطوطة ومترجمها إلى الإنكليزية روبرت بدروسيان (R. Bedrosian) الإحالة إلى التوراة من دون توضيح، لكن يجوز الاعتقاد بأن المقصود هنا هم العماليق الذين تتحدث التوراة عنهم في أسفار التكوين والخروج والعدد والتثنية وغيرها، والذين يصوَّرون على أنهم الأعداء الأصليون لليهود، خصوصاً أن اسم ملك هؤلاء القوم الذي تشير إليه الحوليات هو كأغرت أكناك K'aghrt' Aknak والذي يمكن أن يكون تحريفاً لاسم ملك العماليق الوارد في التوراة وهو أغاغ Agag الذي قتله الملك شاوول بحسب سِفر صاموئيل.

(18) *The Georgian Chronicle*, Robert Bedrosian (editor & Translator), chap. 16.

في قراءة ثانية لما يقوله كاتب الحوليات، تبدو ملامح من حروب الإمارات العربية المؤيدة للفرس والبيزنطيين ومن قصة هجرة النبي إلى يثرب ومن الحكاية التي تتكرر كثيراً في الأدبيات المسيحية الشرقية عن لقاء النبي بالراهب بحيرة أو سرجيوس وقيام هذا بتلقين محمد أسس الديانتين المسيحية واليهودية. ومعلوم أن الحكاية هذه تردد صدى علاقة الرسول العربي بورقة بن نوفل الذي تقول المصادر الإسلامية إنه كان من الأحناف أو من المسيحيين العرب، إضافة إلى التأكيد على أن الدافع إلى حروب السراسنة كان «خطايا المسيحيين في اليونان وأرمينيا وسوريا...».

أما يوحنا أسقف نيقوس[١٩] (John of Nikiu - Jean Évêque de Nikiou) القبطي الذي عاش في أواخر القرن السابع، فيلوم البيزنطيين على خطاياهم التي جلبت الغضب الإلهي المتجسد في الفتح العربي[٢٠].

ويدعو يوحنا من فنك أو بنك[٢١] (يوحنا بار فنك Penkaye John bar الذي عاش في النصف الثاني من القرن السابع) إلى عدم اعتبار ظهور أبناء هاجر أمراً عادياً «بل إلى أخذه كنتيجة عمل إلهي. فعندما جاء هؤلاء الناس، بأمر من الله، واستولوا على ما كان للمملكتين[٢٢]... وضع الله النصر بين أيديهم كما لو أن الكلمات التي تعنيهم تنفَّذ بحذافيرها: رجل يطارد ألفاً واثنان يهزمون عشرة آلاف (سفر التثنية، الإصحاح ٣٢، الآية ٣٠). وإلا كيف أمكن لعراة يمتطون (جيادهم) من دون دروع أو تروس أن يفوزوا، في غنى عن المساعدة الإلهية؟ لقد دعاهم الله من أقاصي الأرض حتى يدمِّر بهم «مملكة آثمة» (سفر عاموس، الإصحاح التاسع، الآية ٨) وحتى يذلَّ بهم روح الفرس المتفاخرة». الجدير بالذكر أن أسقف سرت الكلداني في أوائل القرن العشرين، إبراهيم آداي شير (Ibrahim Addai Scher)، الذي دوَّن مخطوطات يوحنا، اعتبر

(١٩) نيقوس أو نيقيوس، قرية واقعة في دلتا النيل غير بعيدة عن بلدة بشتاي الحالية.

(20) H. Zotenberg, «Chronique de Jean Evêque de Nikiou - Texte Ethiopien», MDCCCLXXXIII, Chap. cxxi.

(٢١) الواقعة على ضفة نهر دجلة.

(٢٢) البيزنطية والفارسية.

الفصول الثلاثة الأخيرة من كتاب يوحنا **كتاب المبادئ الأولى عن تاريخ العالم المعاصر** قليلة الأهمية من الناحية التاريخية لكنه شدد على كشفها جحود الإنسان لفضل الخالق عليه[٢٣].

في المقابل، رأى المسيحيون اليونانيون الذين تمسَّكوا بمقررات مجمع خلقيدونيا حول الطبيعتين، في تأييد الإمبراطور كونستانس الثاني، حفيد هيراكليوس، مقولة المشيئة الواحدة التي روَّج لها هيراكليوس وخلفاؤه، كتسوية بين فكرتَي الطبيعة الواحدة اليعقوبية والتي تبنَّتها الكنائس الشرقية ومقولة الطبيعتين التي أصرَّ عليها الخلقيدونيون، السبب الحقيقي للفتوحات العربية، خصوصاً أن كونستانس الذي اتسم بالرعونة كان قد أساء إلى البابا مارتينوس الأول (Martin I) الذي استُدعيَ من روما إلى القسطنطينية ثم عُذِّب ونُفي إلى إحدى قرى شبه جزيرة القرم على البحر الأسود بعد اعتراضه على تكريس المشيئة الواحدة عقيدة للكنيسة[٢٤].

لم ينحصر العقاب الإلهي في المشرق، بل شمل الأندلس أيضاً. وجاء سقوط مملكة القوط هناك ليصدم الإيمان المسيحي صدمة شديدة، خصوصاً أن القوط كانوا قد تركوا لتوهم البدعة الإيروسية وانتقلوا إلى الإيمان القويم بعد جهود خارقة بذلها عدد من كبار شخصيات الكنيسة مثل إيزدوروس الإشبيلي (Isidore of Seville- Isidorus). لكن الإنجاز الرائع هذا والذي بدا وكأنه قد شُيِّد على أرض صلبة من الدين والشريعة، تضعضع بفعل الاجتياح العربي. ولا يتردد الإخباريون ومدوِّنو الحوليات في ذكر السبب: «لقد أفرط القوط في إساءتهم إلى الله بغرورهم حتى استحقوا السقوط بسيف السراسنة»، أو بحسب العبارة التي رددوها: «Peccatis exigentibus victi sunt Christiani».

وقال الملك سانشو النافاري (Sancho of Navarre) الذي حكم الشمال الإسباني بعد الفتوحات بثلاثة قرون في وثيقة تأسيس دير القديس مارتن المعروف بدير البلدة (Abbey of Albelda): «ارتكب أسلافنا الآثام بلا ندم، كانوا ينتهكون يومياً وصايا

---

(23) Hoyland, *Seeing Islam*, p 524. See also: Addai Scher, «Notice sur la Vie et les Oeuvres de Youhanan bar Penkaye» in *Nouvelles et Mélanges*, juillet-août 1907, pp170-174.

(24) Brock, *Syriac Views of Emergent Islam*, pp 87-97.

الرب، ولمعاقبتهم العقاب الذي يستحقون ولحملهم على العودة إليه، سلمهم قاضي القضاة وأكثرهم عدلاً إلى شعب همجي».

لكن واقع الأمر هو أن القسم الأكبر من إسبانيا لم يكن قد انتقل إلى تأييد كنيسة روما[٢٥] عند مجيء العرب والبربر، ووقف المجتمع الذي تسوده الهرطقة، من وجهة نظر روما، عاجزاً أمام إيمان المسلمين. أما الشمال الإسباني الذي كان الإيمان المسيحي قد رسخ فيه، فشكَّل المركز الذي تجمَّع فيه المسيحيون الذين شنوا حروب الاسترداد اللاحقة (Reconquista) بعد التغيُّر التدريجي والمرحلي لموازين القوى، وهي المنطقة التي قدَّمت الدليل على صدق الاعتقادات الكاثوليكية[٢٦]. بل إن المؤرخين الكاثوليك لا يترددون في إلقاء تبعات وصول الفتوحات العربية إلى شمال أفريقيا وإسبانيا على الأباطرة البيزنطيين المؤيدين للمشيئة الواحدة وعلى «سياستهم القاتلة»[٢٧].

ويوجد نص سرياني يُعتقد أن واضعه كاهن أرثوذكسي ملكي أو يعقوبي من شمال بلاد ما بين الرافدين ومنسوب إلى ميثوديوس (Methodius)، أسقف أولبميوس المتوفى عام ٣١٥. ويُرجَّح أن النص كتب في تسعينات القرن السابع أي بعد انقضاء سبعين عاماً من الأعوام المئة التي راجت تكهنات بألا يزيد العهد العربي عنها. كاتب نبوءة ميثوديوس المنحول (Pseudo Methodius) يكتشف في الانحلال الجنسي خطيئة أهانت الله فسلَّط على مرتكبيها سيف السراسنة الذين يقول عنهم: «ليس لأن الله يحبهم منحهم القوة للسيطرة على أراضي المسيحيين، بل لتفلُّت المسيحيين من القانون تفلُّتاً لم يقع مثيلاً له وربما لن تشهده أجيال بكاملها على الأرض. لماذا ارتدى الرجال ثياب النساء الزانيات والمومسات وزينوا أنفسهم بزينة النساء ووقفوا علناً في الساحات والأسواق

(٢٥) في تلك المرحلة المبكرة، لم تكن الانقسامات قد رسخت بين الكنيستين الشرقية والغربية. فعلى الرغم من الخلافات في العقائد المواقف، تأجَّل الانشقاق «الرسمي» إلى القرن الحادي عشر. لذلك يكون الحديث هنا وفي أي مكان لاحق عن الكنيسة الكاثوليكية تعبيراً اصطلاحياً تُقصد به الكنيسة التي تتخذ من روما مقراً لها وتنشط في الأجزاء الغربية من أوروبا.

(26) William Holden Hutton, *The Church and the Barbarians-Being an Outline of the History of the Church from A.D. 461 to A.D. 1003*, London 1906, p 78.

(27) Ibid, p 102.

وبدلوا عاداتهم الطبيعية بأخرى غير طبيعية؟ الأمر ذاته فعلته النساء. لقد لامس الأب والابن والأخ المرأة ذاتها التي تلامس كل الأقارب... لهذه الأسباب سلَّمهم الله إلى البرابرة، بسبب خطاياهم ونتَنِهم. ستلوِّث النساء أنفسهن بالرجال الذين تلوَّثوا سابقاً وسيحصل أبناء إسماعيل على الغنائم»[٢٨].

كذلك يذهب القديس بونيفاس (Saint Boniface) الذي عاصر الاندفاعة العربية إلى جنوب فرنسا وخصوصاً في مقاطعتي بروفنس وبورغوندي (أو بورغون، بحسب اللفظ الفرنسي)، إلى أن السلوك الجنسي المشين الذي ساد بين القوط هو الذي دفع «القاضي الكلِّي القدرة» إلى السماح باجتياح السراسنة لإسبانيا[٢٩]. وملاحظة بونيفاس هذه، والتي لا تخرج عن إطار تحميل الذات أوزار الحروب والسياسات ومآلاتها مقدمة تفسير غير جديد لها، جاءت بعد هزيمة العرب في بواتييه والانحسار النسبي للتهديد الذي واجهته أوروبا في النصف الأول من القرن الثامن، بحيث بات في وسع النخب الأوروبية إعمال التفكير في ما يجري حولها، بهدوء يزيد - بطبيعة الحال - عن فترات المعارك والحروب. وهو ما سيبرز في القرون التالية.

من جانب ثانٍ، لا جديد في الموقف المسيحي في تحميل الذات الخاطئة تبعات الهزائم العسكرية والسياسية. فالإمبراطور هيراكليوس خاطب الجنود الفرس الذين جاءوا لاحتلال القسطنطينية بقيادة الأمير شاهرباراز عام ٦٢٦ بالقول: «لم يعطكم الله النصر بفضل تقواكم بل لقلة تقوانا... لقد (أعطتكم النصر) خطايانا وليس شجاعتكم»[٣٠]. كما سنرى لاحقاً أن تغيُّر النظرة المسيحية الشرقية ثم الغربية إلى الفتوحات العربية والى الإسلام والمسلمين عملية مركبة استغرقت مئات الأعوام. ويمكن الزعم أنها لم تنته حتى اليوم، تماماً كما لم ينتهِ تطور الإسلام وتغيُّر مواقعه في الحياة الاجتماعية والسياسية للمؤمنين به، أو تغيُّر الزاوية التي تتعامل معه الديانات والثقافات والحضارات غير العربية وغير الإسلامية، خصوصاً الحضارة الغربية الحديثة.

(28) Hoyland, *Seeing Islam*, p 224, and Kaegi, *Initial Byzantine Reaction*, p 143.

(29) Ibid, p 227.

(30) Sebeos, *History*, chap. 26.

هكذا تبدو الفكرة القائلة بتموضع حضارتين في صراع أزلي بينهما وزجّ كل النتاج الفكري لهاتين الحضارتين في ثنائية الهيمنة (من جهة الغرب) والتحرر (من جهة الشرق)، تميل إلى الإسراف في التبسيط.

ونسجاً على المنوال الذي نسج سوفرونيوس عظتَيه عليه، اندرجت الفتوحات في الأجواء السياسية والفكرية السائدة في المشرق في تلك الحقبة. فإذا كانت الفتوحات العربية بمثابة العقاب للخطأة، فإن لا مجال - في رأي رؤوس الكنائس المتنازعة - سوى على التشديد على أن خطايا البعض أعمق وأخطر من خطايا الآخرين.

وقد تبادل اليعاقبة والأرثوذكس الملكيُّون اللوم في التسبب بمجيء العرب. فهؤلاء عند اليعاقبة عقاب من الله للبيزنطيين على آثامهم منذ مجمع خلقدونيا واضطهادهم أبناء الكنائس الأخرى، وعند البيزنطيين ومَن والاهم في أمور العقيدة، مصيبة أنزلها الرب باليعاقبة المهرطقين. ويقول ديونيسوس التلمحري[٣١] (Dionysus of Tel-Mahre) وهو بطريرك إنطاكية اليعقوبي في القرن التاسع إن الله الذي يحدد حقوقه والذي يقدِّر إلى من يمنح السلطان على الارض من الناس: «ربما يكون قد اختار أحطَّ بني البشر ليكونوا الحكام. وعندما رأى أن الخطايا الرومية قد اتسعت وفاضت عن الحد وأن الرومان راحوا يرتكبون كل صنوف الجرائم ضد شعبنا وكنائسنا، ما دفع إيماننا اليعقوبي إلى حافة الفناء، أخرج أبناء إسماعيل داعياً إياهم إلى التجوُّل بعيداً عن أراضيهم الجنوبية. وكان هؤلاء أكره الناس وأقلهم احتراماً بين شعوب الأرض، هذا إذا عُرِفوا أصلاً. لكن بالمساومة مع هؤلاء ضمنَّا بقاءنا. ولم يكن هذا فوزاً ضئيلاً أن ننجو من الاضطهاد الإمبراطوري الروماني»[٣٢].

ويصل الشعور بالذنب إلى مستويات تدفع مؤرخين مسيحيين إلى وضع الاتهامات بارتكاب المسيحيين للخطايا على ألسنة القادة المسلمين. وينسب ميخائيل السرياني، على سبيل المثال، إلى معاوية بن أبي سفيان قوله أثناء قيادته الحملة التي أعقبت

(٣١) تل محرى بلدة تقع قرب الرقة في سوريا.
(32) John Tolan, *Saracens*, Columbia University Press, 2002, p 40.

استيلائه على قيصرية فلسطين التي كان حكماؤها لا يعملون بما يرضي الله والتي انتشر الفساد فيها[٣٣]: «نحن صاعدون إلى بلد مليء بالذهب وبالثروات من كل صنف. لقد وضع الله هذه البلاد بين أيدينا بسبب آثام سكانها». وفي مدن كيليكيا يرتكب الجنود المسلمون مجازر وفواحش «حتى وسط الكنائس» ويستعبدون «كل الشعب: الرجال والنساء والأطفال». وهم، بعد جمعهم كل الثروات، راحوا يعذبون الأغنياء والأعيان لإرغامهم على كشف مخابئ ذهبهم، من دون أن يخامر المؤرخ الشك في أن «كل أعمال الطائيين (العرب) هذه وغيرها عقاب من الله للمؤمنين».

على أن لوم الذات ليس محض بضاعة مسيحية. فها هو كاتب زرداشتي حديث، من سلالة الفرس الذي فروا من بلادهم ولجأوا إلى الهند هرباً من الفتوحات العربية، يحمِّل أسلافه مسؤولية ما أصابهم. ويقول كاهن البارسيس (الفرس) الأكبر في كراتشي مانكجي نوسرفانجي دهالا (Maneckji Nusservanji Dhalla) عن الأجواء التي مهَّدت للاحتلال العربي: «عمَّت المجاعة والأمراض وانتشر خرابها في أرجاء البلاد. وجُلبت من الأراضي الأجنبية أساليب البذخ من دون رقيب، مع كل ما تنطوي عليه من آثام، وبساطة الحياة التي علَّمها وأوصى زرداشت بها وحضَّت الدساتير عليها بشدة، أُهملت وتُركت. ولم ينأَ الجمهور عن بذخ النبلاء وآثامهم، ومكانَ حبِّ البساطة حلَّ حبٌّ محموم للمتعة. وانحسرت العادات البسيطة... لقد تضرر ضرراً عميقاً كل النسيج الاجتماعي الإيراني. وجفَّت مصادر حب الوطن وضعفت الشجاعة التي كان الفرس القدماء يواجهون بها أعداء بلادهم. لقد حلَّ عصر الضعف والانحطاط مكان عصر البسالة. هذه هي المسائل التي فاقمت من تدهور إيران وغطَّت على الكارثة المقبلة ولم يظهر أحد كمنقذ في تلك الحقبة الأشد ظلاماً من معاناة الأمة، لتجنُّب الدمار الوشيك.

---

(٣٣) هناك التباس أو لعله سوء فهم في شأن مناسبة هذا الكلام ومكانه. ويشير ميخائيل السرياني إلى أن معاوية قاله بعد استيلائه على قيصرية وقبل «صعوده إلى بلد اليهود»، ما يعطي الانطباع بأنه كان متوجهاً إلى عمق فلسطين أو إلى الجليل، في حين أن والتر كايغي يرى أن معاوية كان يتحدث إلى جنوده قبل صعودهم هضبة الأناضول. راجع:

Chronique de Michel le Syrien, Edité par J.B. Chabot, tome 2, Paris 1901, p 431, et Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, p 246.

في وسط المعمعة والارتباك هذين، جلس يزدجرد الثالث، وهو الأخير من بيت ساسان الشهير، على العرش المتأرجح»(٣٤).

وبعد قرون من الإهمال، عاد اهتمام الغرب بالفتوحات العربية من طريق مدارس الاستشراق. وخلال القرون التي تراجع فيها الاهتمام بالحقبة التأسيسية للإسلام، شهدت مناهج البحث تطوراً كبيراً في المجالات شتى، ومنها مجالات الدراسات التاريخية والشرقية. ولنا عودة إلى التطور والمناهج.

لنلقِ الآن نظرة على التفسيرات التي قدمها عدد من المستشرقين الحديثين والتي تقوم في جانب منها على دراسة المصادر العربية بعدما أصبحت هذه متاحة لجمهور الباحثين في الغرب، وذلك على سبيل المقارنة بين منهجين، قديم وحديث، في فهم التاريخ من وجهة نظر غير المسلمين وغير العرب.

يذهب وليام موير (William Muir) إلى أن التزايد السكاني الكبير في شبه الجزيرة العربية جعل الاكتظاظ مشكلة غير قابلة للحل سوى عبر الفتوحات والاندفاع إلى خارج المناطق الفقيرة «كأسراب الجراد» التي سوَّدت وجه الدنيا. وهو ما يرفضه ليوني كايتاني (Leone Caetani) مشيراً إلى أن أعداد العرب والمسلمين لم تكن كثيفة، من دون أن ينفي وجود مشكلة اقتصادية جراء القحط ساهمت في دفع العرب إلى الهجرة وبالتالي إلى الاصطدام بالبيزنطيين وبالفرس. أما هنري لامنس (Henri Lammens) فيعيد السبب، من جهة، إلى طبيعة العرب الميالة إلى القتال والغزو وبروز قدرة تنظيمية عسكرية متفوقة على أعدائهم جراء الخضوع التام للأوامر عند الجنود والمُستقى من الطاعة القبلية للكبار، وإلى عنف مفرط في التعامل مع العدو، من جهة ثانية.

وسعى كارل بيكر (Carl Becker) إلى رسم صورة مركبة ذات أحداث متصاعدة في الفتوحات بوضعها في سياق حوادث تفاقمت لاحقاً لتصل إلى حدود الحملات المنظمة، بعدما ظهرت فوائدها من غنائم وسيطرة على الأراضي الخصبة. وبعد ذلك

(34) Maneckji Nusservanji Dhalla (High Priest of the Parsis, Karachi, India), *History of Zoroastrianism*, Oxford University Press, 1938, p 543.

فقط حصلت الهجرات العربية. وهو ما يفصِّله ويقدم البراهين عليه ماكس فون أوبنهايم (Max Von Oppenheim).

ويُميِّز كيه. دبليو. بوتزر (K.W. Butzer) بين انتشار الإسلام وبين الهجرات العربية، فيما يقيم ج. هـ. بوكيه (G. H. Bouquet) حدوداً بين طبيعة الفتوحات وبين أسباب نجاحها، أي الالتزام الديني قبل إغراء الأسلاب، إلى جانب ضعف بيزنطية وفارس ووجود قادة أكفاء في الجانب العربي، وهو رأي موريس كانورد (Maurice Canord) وفرانشسكو غابريللي (Franscesco Gabrielli) في الوقت عينه. ويفصِّل إم. آي. شابان (M.A. Shaban) الحاجات الاقتصادية العربية بعد حرب الردة[٣٥].

ويجزم صاحب **تاريخ الإمبراطورية البيزنطية** ألكسندر فاسيلييف (A. A. Vasiliev) أن البدو الذين شكَّلوا الأكثرية الساحقة من جنود الفتوحات لم يكن من همٍّ لهم سوى الأسلاب والنهب، فيما كانت معرفتهم بالإسلام معرفة سماعية فقط، مشدداً على غياب العامل الديني في الفتوحات، ما يذكِّر بالنتائج التي توصل كايتاني إليها عن ضآلة موارد الجزيرة العربية وعدم قدرتها على تلبية احتياجات السكان، من دون التبني الكامل لها[٣٦].

ويستنتج برنارد لويس (Bernard Lewis) استنتاجاً مشابهاً بقوله إن الفتوحات العربية هي توسُّع للأمة العربية وليس للإسلام، بسبب الاكتظاظ الديموغرافي، وإنها من طينة الهجرات التي حملت الساميين مرات تلو المرات إلى الهلال الخصيب وما بعده. وقد حصلت في القرنين السادس والسابع حالات تمدد عربية إلى مناطق الهلال الخصيب في حين أن العديد من المدن مثل بُصرى وغزة كانت تضم نسبة مهمة من

---

(٣٥) بعض قراءات المستشرقين الحديثين لأسباب الفتوحات موجود في:
Fred McGraw Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton University Press, 1981, pp 3-7.

(36) A.A. Vasiliev, *The History Of Byzantine Empire*, vol. 1, The University of Wisconsin Press, 1952, p 208.

سكانها من العرب. وساعد في نجاح الفتوحات أن السدّين الفارسي والبيزنطي اللذين أمكنهما التصدي لموجات الفتوحات والهجرات العربية، كانا ضعيفين[٣٧].

وهذا الضعف هو تحديداً ما يدين العرب بانتصاراتهم له، بحسب غيبون (Gibbon) الذي يرى أنه لو وُلِد محمد في أيام القيصرين تراجان أو قسطنطين أو الملك شارلمان لكان «هؤلاء تمكنوا من صد هجمات السراسنة العراة ولكانت الحماسة الدينية قد ضاعت في رمال الصحراء»، أي إن القول بأولوية الدافع الديني الإسلامي ليست كافية لتفسير الانتصارات إذ إن ضعف الطرف المقابل هو الأساس، وفق النظرة تلك[٣٨].

وبالاعتماد على المصادر العربية، يخلص فريد دونر (Fred Donner) إلى أن سوريا شكلت عنصر جذب قوياً للعرب الذين اتحدوا بعد فتح مكة، خصوصاً أن زعماء قريش، الذين أصبحوا جزءاً رئيساً من النخبة الإسلامية السياسية والدينية الحاكمة، وكانوا على اطلاع وثيق على ازدهار الحواضر السورية وأن بعضاً منهم، كأبي سفيان، امتلك أراضي قرب دمشق. ويجوز الاعتقاد بأن قريشاً سعت عند محمد إلى فتح الشام وبأنه رأى في تلك الأرض ما يوفِّر مصادر عيش الجماعة الإسلامية الجديدة. من دون أن يلغي ذلك بحال حقيقة أن الشام احتلت مكانة مميزة في العقيدة الإسلامية وأن القدس - أولى القبلتين والمكان الذي أسرى محمد إليه ليلة الإسراء والمعراج - هي، في نهاية المطاف، من حواضر سوريا، التي شهدت نزول الرسالات السابقة على الإسلام أيضاً.

زيادة على الأسباب الاقتصادية والدينية، توجد بلا ريب، بحسب دونر وعدد من المستشرقين الآخرين، دوافع سياسية-استراتيجية وضعت سوريا في رأس أولويات محمد والخلفاء. فأهمية توحيد القبائل العربية في كيان سياسي مركزي بدت حاسمة أثناء الصراع مع قريش ولم تتقلص أهميته بعد فتح مكة، بل العكس استناداً إلى تجربة حرب الردَّة: فقد اتضح أن بقاء الدولة والدين الجديدين يتطلب ضمَّ القبائل الرحَّل في الأجزاء الشمالية القريبة من الحجاز في المقام الأول والمدن والبلدات التي يقطنها

(37) Lewis, *The Arabs in History*, p 55.

(38) Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. 5, p 296.

الحَضَر، خصوصاً أن من هذه المنطقة كان يصدر الخطر والمنافسة الأبرز للدولة العربية من قبل بيزنطية التي راحت تعيد بناء تحالفاتها مع مؤيديها العرب بعد الانكسار الفارسي وبعد تفكيك الإمبراطور الساساني خسرو برويز لمملكة الحيرة العربية قبل اندلاع الجولة الأخيرة من الحروب البيزنطية-الفارسية التي أطاحت أيضاً ببقايا مملكة الغساسنة. ويجوز الاعتقاد بأن الصدام الإسلامي-البيزنطي وقع نتيجة سعي الجانبين إلى التمدد في المنطقة ذاتها من شمال شبه الجزيرة العربية؛ فقد كانت الدولة الإسلامية تعمل على ترسيخ وجودها بين القبائل أثناء حرب الردَّة وبعدها، فيما كان البيزنطيون يعملون على إعادة ترتيب منطقة نفوذ سابق استعادوها بشق الأنفس بعد حربهم المدمرة ضد الفرس. ولعل الإشارات الإسلامية المبكرة إلى خطر الغساسنة[39] وفشل المحاولة التي قام بها «ملكهم» جبلة بن الأيهم للانضمام إلى الإسلام (بتكليف من البيزنطيين على الأرجح) تبيِّن المحاولات التي وُضعت في قالب أسطوري بعد ذلك عن اتصالات جرت بين الروم والعرب المسلمين لضمِّ الأخيرين إلى الأوَّلين.

والسرايا التي بعث النبي بها إلى الجنوب السوري (إلى ذات أطلح في ربيع أول من العام الثامن للهجرة وإلى مؤتة في جمادى الآخرة من العام ذاته وتبوك ودومة الجندل في العام التاسع)، ربما تشير إلى أن مؤسس الدين والدولة الإسلاميَّين والخلفاء الأُول شعروا جميعاً بإلحاح حسم الموقف في سوريا لمصلحتهم، لا لأسباب اقتصادية ودينية وحسب، بل أيضاً لأسباب سياسية واستراتيجية، حيث بدا أن السماح بالتقاط بيزنطية أنفاسها بعد حربها ضد الفرس سيؤدي إلى منع توحيد القبائل العربية التي ستجد في الإمبراطورية البيزنطية سيداً قوياً يصعب التحرر من قبضته[40].

---

(٣٩) والذي يمكن الاستدلال عليه من اللعنة التي يقول الجاحظ في «البيان والتبيين» إن النبي العربي صبَّها على الغساسنة.

(40) Donner, *Early Islamic Conquest*, pp 96-101.

ولمزيد من التفاصيل عن الصدامات الأولى بين المسلمين والبيزنطيين يمكن العودة إلى:

Kaegi, *Byzantium*, p 33, B

لقد كان الترابط بين نتائج حروب الردَّة وبين الفتوحات موضع اهتمام عدد من المؤرخين، حيث يقول لويس إن الفتحَين، أي ذاك الذي جرى داخل الجزيرة العربية والآخر الذي شمل المقاطعات المجاورة لكل من سوريا والعراق ومصر، كانا متزامنين ومترابطين لا متتابعين. ولعل القبائل العربية لم تكن لتقبل بخضوعها للفتح، حتى لو كان على أيدي عربية، لو لم تُتح لها الفتوحات في الشمال الحلَّ الجذاب لمشكلاتها الاقتصادية في شبه الجزيرة العربية. وكانت الحملات الأولى عبارة عن غارات تهدف إلى السلب، فيما جاءت الحملات اللاحقة فقط بعدما تبيَّن ضعف العدو. ووفَّر الإسلام للفاتحين ثقة بالنفس ورمزاً للنصر والوحدة. وربما أن شخصيات مثل خالد بن الوليد وعمرو بن العاص التي أدت الأدوار الأخطر في الفتوحات، كانت صلتها بالإيمان صلة أداتية، فيما قبع الأكثر تديناً في الصفوف الخلفية، مع استثناءات قليلة.

وفي قلب هذه الصورة تأتي أوراق البردي المصرية التي وصلت إلى المؤرخين المعاصرين من القرن الهجري الأول لتقول إن اهتمامات الفاتحين كانت عملية-تنفيذية في المقام الأول بمعنى الاهتمام بمصالح الأرستقراطية الدينية-العسكرية، وإن الخليفة كان في هذه المهمة بمثابة أمين السر أو المؤتمَن من قبل الجماعة على حسن إدارة مصالح جماعته[41].

إن عدم فرادة الفتوحات العربية باعتبارها ظاهرة تتكرر منذ فجر التاريخ، منذ هجرات الساميين القدامى التي جرت لأسباب اقتصادية وبيئية في المقام الأول، تلقى سنداً قوياً في الأسئلة التي تطرحها غزوات بني سُلَيْم وبني هلال لصعيد مصر وشمال أفريقيا، والتي لم يكن أصحابها في حاجة إلى أي تبرير «إيديولوجي» أو ديني لينتقلوا من شمال ووسط شبه الجزيرة العربية ومن محيط المدينة المنورة إلى صعيد مصر ومن ثم إلى شمال أفريقيا وتونس، وهي الغزوات التي يحمِّلها ابن خلدون، على ما ينقل لويس عنه، مسؤولية دمار حضارة كانت مزدهرة بين السودان والبحر الأبيض المتوسط[42].

---

(41) Lewis, *Arabs*, pp 55-56.

(42) Lewis, *Arabs*, p 158.

بيد أن هذه القراءة التي يمكن أن تلخِّص الخطوط العريضة لفهم مؤرخي ومستشرقي القرنين التاسع عشر والعشرين الأوروبيين والأميركيين ظاهرة الفتوحات، كانت بعيدة عن تصورات كتَّاب الحوليات من البيزنطيين والفرس أو من مسيحيي المشرق في القرنين السابع والثامن، الذين ربطوا الفتوحات العربية بمعطيات الغيب. ذلك أن الأدوات المعرفية التي كانت في حوزة كتَّاب الشعوب المغلوبة والمتحملة أوزار حقبة الفتوحات لم تكن تتجاوز الأدبيات الدينية واللاهوتية التي سادت بعدما انحسرت آثار الحضارة الهلينية، أو بالأحرى الجوانب العقلانية منها، بفعل مئات الأعوام من الصراع مع الوعي الديني.

الفصل الرابع

وداعاً سوريا

على الرغم من تعامل الرومان ثم البيزنطيين مئات الأعوام مع العرب، بدت الإمبراطورية البيزنطية كمن فوجئ بالفتوحات العربية التي جاءتها من حيث لم تتوقع.

فقد شغل العرب مواقع مهمة في منظومة الدفاع عن بيزنطية منذ القرن الميلادي الثالث. وانتشرت الديانة المسيحية انتشاراً ملحوظاً بينهم وقدموا عدداً من قدِّيسي الكنيسة في القرن الرابع منهم موسى الذي يُحتفل بعيده في السابع من شباط / فبراير، وكوزماس / كزما، وداميان / دميانوس. وفي القرن الخامس كان من بين العرب مشاركون بارزون في مجمع أفسس. هذا إلى جانب تأثيرات الثقافة والفنون الرومانية والبيزنطية عليهم.

وسعى يوستينيانوس إلى تعزيز الدور العربي في الصراع مع الفرس فعيَّن الحارث بن جبلة الغساني «فيلوخرس» عام ٥٣١ ثم منحه رتبة البطريق (Patrician)[1]. والحارث من أتباع الطبيعة الواحدة ما جعل الإمبراطورة ثيودورا، صاحبة النفوذ والتأثير الواسعَين، تعطف عليه عطفاً شديداً، فارتفع شأنه بين أنصار الطبيعة الواحدة في جميع أنحاء سوريا. وبعد وفاته عام ٥٦٩، خلفه ابنه المنذر الذي شنَّ الحروب على

(١) وهي رتبة عسكرية بيزنطية، تخلط بعض المصادر العربية بينها وبين لقب البطريرك (Patriarch) الديني. أما «فيلوخرس» فاسم أحد المناصب البيزنطية الإدارية.

خصومه اللخميين في الحيرة، واهتم في الوقت ذاته بمشاكل الدين المسيحي فعقد مجمعاً محلياً للنظر في بعض البدع.

ولم ينل المنذر رضا الإمبراطور يوستينوس (Justinus - Justin) الذي قطع عنه المال وأمر بقتله، ما أدى إلى تمرد المنذر واجتياح اللخميين عددٍ من المناطق السورية. وبعد وفاة يوستينوس، سعى تيباريوس (Tiberius) إلى توحيد كلمة أصحاب الطبيعة الواحدة ليوفِّق ما بينهم وبين الكنيسة الأرثوذكسية الأم، فاستدعى المنذر إلى القسطنطينية ومنحه في شهر شباط ٥٨٠ لقب «ملك الشرقيين» وسمح له الإمبراطور بوضع تاج ملكي بدل إكليل البطريق ثم طلب إليه أن يوفِّق ما بين صفوف أصحاب الطبيعة الواحدة. عاد المنذر إلى سوريا وعقد مجمعاً محلياً واتصل بغريغوريوس بطريرك إنطاكية الأرثوذكسي وفاوضه في المهمة الموكلة إليه. ولم تمر هذه المبادرة من دون أن تلقى استياءً في الجناح الأرثوذكسي المتشدد الذي لفَّق للمنذر تهمة الخيانة أثناء إحدى المعارك مع الفرس. في عام ٥٨١ أصدر الإمبراطور تيباريوس الأمر بإلقاء القبض على المنذر، وهو ما فعله حاكم سوريا ماغنوس (Magnus) وأرسل المنذر مخفوراً إلى القسطنطينية التي أوقفت الإعانات المالية للغساسنة، ما دفع أبناء المنذر الأربعة إلى شقِّ عصا الطاعة والانتقال إلى البادية وشنِّ الغارات منها على أراضي الدولة. وتمكَّن ماغنوس من اعتقال النعمان، ابن المنذر الاكبر. وبعد تولي موريس (موريسيوس) (Maurice - Mauricius) مدبِّر تهمة الخيانة التي وُجِّهت إلى المنذر، العرش عام ٥٨٢، أمر بنفي هذا الأخير إلى صقلية.

مع عودة الحاجة إلى مساعدة القبائل العربية للبيزنطيين في الحرب على الفرس، استدعى موريس النعمان عام ٥٨٤، ووعده بإعادة والده من صقلية شرط أن يوحِّد القبائل وأن يعتنق الأرثوذكسية، فأجابه النعمان بأن كل قبائل طي يَعاقبة وبأنهم «يذبحونه ذبحاً» إذا تقبَّل قرار المجامع. فغضب موريس والحق النعمان بوالده في المنفى.

أدَّت هذه الأحداث إلى اضطراب أحوال العرب في سوريا وتفكُّك وحدتهم وشروع القبائل في قتال بعضها البعض إلى جانب قيامها بغزو ممتلكات الفلاحين الحضر

ونهبها، ما شجع السلطات على التفكير بتعيين ملك جديد على العرب[٢]. بناءً على ذلك، يمكن الاعتقاد بأن أحوال العرب في حواشي سوريا عشية الفتوحات العربية لم تكن قد استقرت بعد، خصوصاً أنهم ما إن وصلوا إلى تسوية مع البيزنطيين حتى تلقّوا ضربة ثانية أثناء الاجتياح الفارسي في العقد الثاني من القرن السابع. لذلك فإن الدور الذي أداه ملك الغساسنة الأخير جبلة بن الأيهم في التصدي للتقدم العربي، والذي يفرد له الواقدي على سبيل المثال صفحات طويلة[٣]، يبدو مسألة تحتاج إلى بحث مستفيض للتحقق من حجم تأثيره. وإذ يلحُّ الواقدي على أن جبلة اصطحب معه إلى اليرموك ستين ألف فارس، أي ضعف عدد جنود الجيش الإسلامي، من دون ذكر الآلاف المؤلفة من جند الروم، تمرُّ المصادر البيزنطية مروراً سريعاً على معارك أجنادين واليرموك التي تحمِّل مسؤولية الهزيمة فيها إلى مَن لم يُطع أوامر الإمبراطور. ومثلما لا فخر مع الانكسار، كذلك لا إسهاب ولا إطناب مع الهزيمة.

والفتوحات الإسلامية التي بدأت في مناطق شرق الأردن الخاضعة حينها للحكم البيزنطي كانت مفاجئة للقسطنطينية التي اعتقدت في بادئ الأمر أن الهجمات العربية لا تزيد عن كونها غزوات بدوية من تلك التي خبرتها النواحي المتاخمة لشبه الجزيرة العربية.

إن السياسات الخرقاء التي تبنَّاها الإمبراطور موريسيوس ضد الغساسنة وقضاءه على مملكتهم والحروب الفارسية-البيزنطية والانشقاقات الدينية والفوضى التي عمَّمتها عشرة أعوام من حكم الدعيِّ فوكاس (Phocas) والحماسة الإسلامية للدين الجديد وارتباك هيراكليوس، ثم ما أشيع عن مرضه واستخفاف قادته بالقوات العربية وبالعرب المسيحيين على السواء، ولامبالاة - إن لم يكن تواطؤ - سكان المناطق التي هاجمتها جيوش الفتح بعد عقود من المناكفات والمشاحنات بين الكنائس المحلية وكنيسة القسطنطينية حول الطبيعة الواحدة والمشيئة الواحدة والطبيعتين، جميعها أمور يمكن

(٢) ثيودور نولدكه، **أمراء غسان**، نقلاً عن أسد رستم، **الروم**، دار المكشوف، ١٩٥٥، ص٢٠٢-٢٠٧.

(٣) الواقدي، **فتوح الشام**، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥، ص ١٥٥ وما يليها. مع ملاحظة أن الكتاب المذكور يعتقد أنه منحول على الواقدي وأن هذا راوٍ غير موثوق به في رواية الأحاديث النبوية وقصص المغازي.

وضعها في خانة الانهيار البيزنطي السريع في سوريا وفلسطين ومصر[٤]، لكنها لا تكفي للإحاطة بأبعاد الهزيمة البيزنطية والنجاح العربي الكبير. وعلى الرغم من مساعي المؤرخين البيزنطيين المعاصرين للفتوحات إلى تبرئة هيراكليوس من التقصير وإلقاء اللوم على حكام وقادة محليين غير موهوبين أو غير مخلصين وغير مطيعين لأوامر القيصر، إلا أن الدلائل تقول إنه كان قريباً جداً من ساحات القتال وإنه كان يُشرف عليها إشرافاً مباشراً.

وبعد انتهاء حكم أسرة هيراكليوس، وارتفاع همِّ الحفاظ على سمعة الإمبراطور وذريته من خزي الهزيمة التي أدت إلى خسارة المملكة لجناحَيها الشرقي والأفريقي، لم تظهر تفسيرات أكثر إقناعاً؛ فقد ذهب مؤرخو الفترة اللاحقة إلى لوم هيراكليوس لأسباب لا صلة موضوعية لها بما جرى، من نوع إثارته الغضب الإلهي بزواجه من ابنة شقيقته مارتينا بعد وفاة زوجته الأولى أودوكيا عام ٦١٢، ولإيغاله في بدعة المشيئة الواحدة التي حاول عبرها مصالحة الكنائس الشرقية، وهي أسباب لا تكفي لتحديد المسؤول الحقيقي عن الهزيمة.

من جهة ثانية، يصعب الأخذ بالنبوءات التي انتشرت في القرن السادس ومطلع القرن السابع باعتبارها توقعاً للحدث الذي سيزعزع الإمبراطورية الرومانية، ليس لأن الكثير منها منحول وتحفُّ به شكوك قوية لناحية وضعه في تواريخ متأخرة على حوادث الفتح ومجرياته، بل لأن الصحيح منها، أي ذلك القسم الذي يمكن تتبُّع مصدره والتأكد من صاحبه، صدر عن رجال دين ورهبان لم يكونوا من أصحاب الكلمة المسموعة في الدوائر السياسية الحاكمة. يضاف إلى ذلك أن البيزنطيين الذين لم يعيروا العرب خارج دائرة حلفائهم المباشرين اهتماماً يذكر، لم يدركوا في وطيس معاركهم مع الفرس أن ثمة تغيُّراً طرأ على التنظيم السياسي داخل شبه الجزيرة وأن دولة في طورها الجنيني تبحث عن أدوات تُثبِّت بها وجودها وحكمها.

(4) Kaegi, *Byzantium*, pp 23-24.

بدايات الاحتكاك بين العرب المسلمين وبين البيزنطيين تعود، بحسب إشارات مختلفة من مصادر الجانبين، إلى ما قبل بدء الفتوحات، إذ يقال إن هيراكليوس التقى النبي محمداً أو أحد مبعوثيه في حمص[٥] وإن النبي حظي بإذن الإمبراطور للإقامة في المدينة المنورة حيث كان النفوذ البيزنطي يبلغ أطرفها الشمالية، أو إنه نال مكافأة كبيرة من الإمبراطور. لكن الصداقة هذه لم تعمِّر طويلاً، بحسب الروايات، إذ قتل الروم أو حلفاؤهم موفداً لمحمد كان يحمل رسالة إلى هيراكليوس بعدما رفض هذا استلامها، ما دفع النبي العربي إلى إرسال قواته إلى سوريا البيزنطية. هذا فضلاً عن تحميل مراجع «غربية» فشل الصداقة هذه إلى تغذية الإسلام للعرب بروح الفتح[٦].

ويروي كاتب **الحوليات الجورجية** المراحل الأولى للفتوحات على النحو الآتي: «عندما توفي (أبو بكر)، انتقلت السلطة إلى عمر. وأبلغوا هيراكليوس أن السراسنة يريدون دخول أراضي بين النهرين وسوريا والجزيرة. وتوجه الإمبراطور إلى بلاد بغشتاتسيك (Pghshtstsik) [؟] ورأى هناك راهباً قال له: «اهرب من أولئك الذين أرغموا سارة على الهرب (لأن السراسنة كانوا يسمَّون «خدم سارة»)، لقد أعطى الله شعبهم الجنوب والشرق والشمال. إنهم نجوم جوالة يغلبون من لا يتجول». وقد وُجدت نبوءات بشأنهم في كتابات فلاسفة هيرميترون (Hermitron) وإيخينتوس (Ijintos) تقول إنه في عام ٥٨٤٠ من الحقبة العظيمة، سيظهر ابنٌ للخادمة وسيدوم حكمه ٢٤٠ عاماً وذلك هو ٦١٥ (٥ × ٧٥) + ٥. أشاح الملك هيراكليوس وجهه وجاء إلى كآرتلي (K'art'li) [منطقة في جورجيا] ليقول: «أيها الإيرانيون الذين هجروا بلادهم هرباً من الإسماعيليين إلى المناطق الشمالية، تمالكوا أنفسكم، لقد انتهت مملكتكم. لقد بات السراسنة أقوياء، فانهضوا وتعالوا إلينا». وكانوا قد تركوا كنوزهم مصطحبين معهم مخطوطات مكتوبة [بالأماكن التي خبأوا الكنوز فيها] وذهبوا إلى هيراكليوس. وجاء البيزنطيون مع هذه الوثائق وعثروا عليها»[٧].

---

(5) Pseudo, Psellos. «Historia Syntomos», p 76, in Kaegi, *Byzantium*, p 70. And Gibbon. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. 5, p 256.

(6) Gibbon, Ibid.

(7) *Georgian Chronicle*, chap. 15.

ومن بين اللقاءات المبكرة، تشير المراجع العربية والبيزنطية إلى معركة «مؤتة» التي قُتل خلالها قائد السرية الإسلامية زيد بن حارثة. وبينما لم يرَ الروم فيها ما يزيد عن واحدة من الغزوات البدوية العادية، اعتبرها المسلمون رسماً لخط عداء لا صلح بعده مع مملكة «بني الأصفر» التي قتل جنودها زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب، وهما الرفيعا الأهمية في ترتيب صحابة النبي وآله.

ويروي ثيوفانس وقائع معركة «مؤتة» من ضمن أحداث عام ٦٣٠-٦٣١ (٦١٢٣ للخليقة) الذي يعيّنه العام الأول في حكم أبي بكر (Aboubacharos) على النحو الآتي: «عيَّن محمد قبل وفاته أربعة أمراء ليقاتلوا أولئك العرب الذين تنصَّروا. وتقدم الأمراء إلى قرية «موشيا» (Mouchea) [الأرجح أن تكون قرية مآب أو خربة المهنا] التي كان يتمركز فيها ضابط بيزنطي برتبة فيكاريوس (Vicarius) [وهي رتبة صغيرة في الهيكلية العسكرية البيزنطية] يدعى ثيودور. وعزم على مهاجمة العرب عندما يقدمون الأضاحي إلى أوثانهم. وقد علم ثيودور بذلك من قرشي كان يتلقى منه المال، فجمع الجنود في الصحراء وعندما أكد له العربي اليوم والساعة التي يريد [المسلمون] أن يشنُّوا هجومهم فيهما، هاجمهم في قرية تدعى «موثوس» (Mothous) [مؤتة] وقتل ثلاثة أمراء والقسم الأكبر من الجيش. أمير واحد يدعى شالد [خالد بن الوليد] ويلقبونه «سيف الله»، فرَّ»[8].

المفارقة أن ثيوفانس يضع الانتصار البيزنطي المبكر على المسلمين في الموقع نفسه لحادثة عمَّقت الشرخ بين البيزنطيين والعرب المتنصِّرة التي كانت تساندهم. ويقول إنه في الوقت الذي وقعت فيه معركة «مؤتة»، وصل أحد خصيان الإمبراطور لتوزيع الرواتب على الجنود، وعندما جاء العرب لتلقي رواتبهم على جاري العادة، أبعدهم الخصي قائلاً: «بالكاد يستطيع الإمبراطور دفع رواتب جنوده، وأقل من ذلك بكثير [أن يدفع] لهذه الكلاب». وانصرف العرب مستاءين من الحادثة إلى أقرانهم من القبائل

(8) Theophanes, *The Chronicle*, p 466.

الأخرى (المسلمة) وكان هؤلاء الجنود هم من قاد (المسلمين) إلى غزة الغنية التي تشكّل بوابة الصحراء في اتجاه جبل سيناء»(٩).

تجتمع في هذه الفقرة عناصر مهمة عدة في سياق الفتوحات العربية هي الأزمة المالية التي كانت بيزنطية تعاني منها بعد الغزو الفارسي، والتعالي البيزنطي على العرب، ووجود روابط نسب وقرابة بين العرب الموالين للروم والآخرين المشاركين في قوات الفتح، وهي جميعاً ما شجع هؤلاء على نقل ولائهم إلى بني جلدتهم.

إن تصرُّف الخصي وأقواله لم تأتِ بنت ساعتها، بل جاءت من خلفية ثبَّتها مؤرخو بيزنطية ومفكّروها قبل ذلك بقرون، وهي لا تنحصر في أسلوب التعامل السياسي أو الاجتماعي مع العرب بل تتجاوزه إلى وضع تصورات تبيَّن أنها خاطئة تماماً لقدراتهم العسكرية. فالمؤرخ بروكوبيوس يدَّعي أن العرب لا يستطيعون تهديم أسوار المدن وهم «غير قادرين بطبيعتهم على إدارة الحصار. حتى إن أضعف حاجز مبني من الطين يكون حاجزا لهجومهم». أما إفاغريوس سكولاستيكوس (Evagrius Scholasticus) المؤرخ البيزنطي من القرن السادس الذي يعود أصله إلى شمال سوريا، فيرى أن خير وسيلة لقتال العرب هي الاستعانة بعرب آخرين ضدهم. وهذا كلام يصدر عن شخص يلمُّ إلماماً لا بأس به بمشكلات المنطقة. وبعد عقود، في أواخر القرن السادس، سيتحدث ميناندر بروتكتور (Menander Protector) عن «فظاظة العرب وعدم أهليتهم للثقة». وسيكتب ثيوفيلاكت سموكاتا (Theophylact Simocatta) عن عدم إمكان الاعتماد على السراسنة لأنهم «متقلبون وعقولهم غير ثابتة وأحكامهم لا تقوم على أساس صحيح من التعقل»(١٠).

ويتحدث عدد من المؤرخين العرب والمسلمين عن إرسال هرقل جواسيسه للحصول على معلومات عن مجريات الأحداث في شبه الجزيرة العربية بعد تعاظم نفوذ محمدٍ فيها، على ما يقول الواقدي وابن عساكر، على سبيل المثال، وهو ما قد

(9) Theophanes, *The Chronicle*, p 466.

(10) Kaegi, *Byzantium*, pp 56-57.

يكون عزَّز مخاوف المسلمين من محاولة تقدُّم بيزنطية صوب شمال شبه الجزيرة بعد انسحاب الفرس من سوريا[11].

في هذه الفترة التي سادتها الريبة والتوتر، وقع الصدام المسلح الأول بين العرب المسلمين والبيزنطيين، خارج شبه الجزيرة العربية، في قرية داثن قرب غزة في فلسطين. «ففي سنة ٩٤٥، الدورة السبعة، يوم الجمعة الرابع من شباط / فبراير عام ٦٣٤ عند الساعة التاسعة، وقعت معركة بين الرومان وبين عرب محمد (طائيي محمد / Tayyaye Mhmt-d). فرَّ الرومان تاركين وراءهم البطريق بريردن (Bryrdn) الذي قتله العرب. وقُتل أيضا حوالي أربعة آلاف قروي فقير من المسيحيين واليهود والسامريين. لقد دمر العرب الناحية برمتها»[12]. أهمية الفقرة التي دوَّنها توما القسيس (Thomas the Presbyter) لا تعود فقط إلى قرب صاحبها، رجل الدين السرياني، من زمن وموقع الأحداث حيث انتهى من تسجيلها زمن الخليفة الأموي يزيد بن عبد الملك على ما يبدو، بل أيضا لكونها الإشارة الأولى إلى محمد في مصدر غير عربي.

إن حقيقة عدم حصول أي تنسيق بين الساسانيين والبيزنطيين لمواجهة التقدم العربي[13]، على الرغم من وجود قوات بيزنطية داخل الحدود الساسانية وأخرى فارسية تأخرت لأسباب مختلفة في الانسحاب بعد التوصل إلى السلام بين الدولتين، تثير تساؤلات عن مدى الجدية التي نظرت بها المملكتان الكبيرتان إلى الهجمات الإسلامية المبكرة. ويمكن التذرُّع بأن الروم والفرس الذين كانوا قد خرجوا لتوهم من حرب مدمرة ما كانوا قد طوروا بعد هذا المستوى من التبادل الدبلوماسي المتعلق بالتشارك في معلومات تخص طرفاً ثالثاً، ناهيك عن تبنِّي النظامين نظرتين مختلفتين إلى موقع كل منهما في العالم وإلى مصالحه، ما يجعل من العسير قيامهما بمواجهة مشتركة للخطر العربي. لكن ذلك لا يحول، في المقابل، دون الاعتقاد بأن الجانبين اللذين تعامل كلٌّ

---

(11) Kaegi, *Byzantium*, pp 81-83.

(12) Hoyland. *Seeing Islam*, p 120.

(13) Kaegi. *Byzantium*, pp 258-259.

ما من تأكيد في المصادر البيزنطية والفارسية على اشتراك قوات من الجانبين ومن العرب المتنصِّرة في القتال ضد المسلمين في معركة فيراز التي انتصر فيها خالد بن الوليد عام ٦٣٣ بحسب ما تقول بعض المصادر العربية.

منهما بمفرده مع «المسألة العربية» على امتداد قرون، ما كان سيسعى إلى طلب المساعدة من منافس قديم، على الرغم من تحسُّن طرأ على العلاقات بين الجانبين بعد مقتل خسرو الثاني.

لذا، يبدو مبرَّراً الاعتقاد بأن الروم وقعوا ضحية مفاجأة تاريخية وإن كانت غير كاملة، بالتزامن مع أزمة الخلافة في القسطنطينية التي نشبت عام ٦٣٨ ونشوب الصراع بين أبناء هيراكليوس من زوجتيه، وخصوصاً منذ تنصيب هيراكلوناس «أغسطس» إلى حين تسمية كونستانس الثاني حفيد هيراكليوس من ابنه هيراكليوس قسطنطين لهذا المنصب(١٤). وقد فاقمتها وفاة الإمبراطور عام ٦٤١، ما حوَّل انتباه كبار القادة العسكريين والبيروقراطيين عما يجري خارج القصر الملكي.

في لحظة الانشغال بالصراعات الداخلية هذه، وقعت معركة اليرموك الحاسمة التي قررت مصير سوريا ومهدت الطريق أمام فتح مصر. ويروي ثيوفانس وقائع المعركة التي جاءت بعد تحقيق البيزنطيين انتصاراً على العرب أدى إلى تراجع هؤلاء من حمص إلى محيط دمشق، مقدِّماً تاريخها عامين عن الموعد الذي يجمع المؤرخون الآخرون عليه وهو عام ٦٣٦، فيقول: «في تلك السنة، خرج السراسنة بأعداد هائلة من شبه الجزيرة العربية قاصدين القيام بحملة على جهات دمشق. وعندما علم بآنس (Baanes)(١٥) بذلك، أرسل يُبلغ أمين السر الإمبراطوري (Sakellarios) طالباً منه الحضور مع جيشه للنجدة، معتبراً أن العرب كثيرون جداً. لذا انضم أمين السر إلى بآنس تاركاً حمص والتقيا بالعرب. ووقعت المعركة وكان يومها الأول هو الثلاثاء [في] الثالث والعشرين من شهر لوس (Loos)(١٦) وهُزم رجال أمين السر الإمبراطوري. وتمرد جنود بآنس وأعلنوه إمبراطوراً وراحوا يعلنون خلع هيراكليوس. وانسحب

(14) Kaegi, *Byzantium*, pp 261-262.

(١٥) وهو جنرال بيزنطي تسمِّيه المصادر العربية «باهان»، والأرجح أنه أرمني أو من أصول أرمنية يدعى فاهان أو واهان، كان قائداً للهجوم البيزنطي المضاد الذي ردَّ العرب في العام السابق عن نواحي حمص.

(١٦) وهو شهر من التقويم المقدوني يقابل شهر تموز / يوليو. وتُظهر مطابقة الأيام والأشهر أن المعركة وقعت في تموز ٦٣٦ لا ٦٣٤ كما يذكر ثيوفانس.

رجال أمين السر وانتهز السراسنة الفرصة وانخرطوا في المعركة. وعندما هبت ريح جنوبية في اتجاه الرومان، لم يعد في وسعهم مواجهة العدو بسبب الغبار وانهزموا. وإذ حصروا أنفسهم عند ضفاف اليرموك (Hiermouchthas) الضيقة لاقوا حتفهم جميعاً، أي جيش الجنرالين البالغ عدده أربعين ألف جندي. وبعدما حققوا هذا النصر البراق، جاء السراسنة إلى دمشق واستولوا عليها كما استولوا على فينيقيا. وبعدما ركزوا أنفسهم هناك شنوا حملة على مصر»(١٧).

غنيٌّ عن البيان أن رواية المؤرخ البيزنطي تختلف كثيراً عن الروايات العربية للمعركة. لكن من المفيد التذكير، لوضع المسائل في أحجامها، أن اليرموك وغيرها من المواجهات في تلك الحقبة، لم تكتسِ أهميتها الكبرى كمحطات تحول في تاريخ المنطقة سوى في وقت متأخر نسبياً، خصوصاً عندما ظهرت آثارها البعيدة المدى على تثبيت الحكم العربي في سوريا، وإنهائها صفحة السيطرة البيزنطية. ولم تمثّل الهزيمة في سوريا نهاية لحكم القسطنطينية فحسب، بل كذلك بداية النهاية لهيمنة الثقافة الهلينية وانحسار دور المسيحيين الشرقيين السياسي مقابل تأسيس مرحلة حضارية وثقافية وسياسية مختلفة عن سابقتها وإن كانت تمتُّ إليها بالعديد من الصلات والأسباب.

وخلافاً لحربهم ضد الساسانيين، يرى المؤرخ كايغي أنه لم يكن للدين دور حاسم في تعبئة مشاعر الجنود البيزنطيين وسكان المناطق الخاضعة لهم أثناء التقدم العربي. ولئن كانت استعادة الصليب الذي استولى عليه الفرس قد وُضعت كمهمة مقدسة أثناء حروب هيراكليوس ضد الفرس والخطب الغارقة في الورع الديني التي ألقاها الإمبراطور لتحفيز جيشه قبل المعارك ضد هؤلاء، فإن خسارة الصليب ذاته، بل المدينة التي صلب المسيح على إحدى تلالها، لم تدفع الإمبراطورية إلى شحن عواطف سكانها وجنودها لمواجهة الغزو الإسلامي على غرار ما فعلت أثناء التصدي للفرس. وعلى الرغم من النجاح في إخراج صليب «الصلبوت» أو الصليب الحقيقي من فلسطين، إضافة إلى مقتنيات الكنائس ونقلها بحراً إلى القسطنطينية بمبادرة من البطريرك

(17) Theophanes, *Chronicle*, p 469-470.

سوفرونيوس[18] (في حين يقول ثيوفانس إن هيراكليوس اصطحب معه خشبة الصليب عند خروجه يائساً من سوريا)[19]، قبل سقوط القدس بيد العرب، إلا المصادر اليونانية المعاصرة للحدث لا تحدد تاريخه بدقة، واسم الخليفة عمر بن الخطاب لا يظهر فيها البتة. وكان لزاماً علينا انتظار نهاية القرن التالي لكي يظهر اسم عمر لدى ثيوفانس بصفته فاتح المدينة المقدسة، ثم لكي يظهر لدى المؤلفين العرب في بحر القرن التاسع وإن يكن مخبرو هؤلاء الأخيرين ليسوا مُجمعين على المسألة.

وينبغي أن نلاحظ أيضاً أن الكتب السريانية المعاصرة للحدث تبدو صامتة بخصوصه. بل يبدو وكأن أورشليم سقطت «في أيدي زعيم قبيلة غير معروف كثيراً، ومن دون أن يعتبر التاريخ ذلك حدثاً كبيراً» بحسب تعبير س. د. غواتان[20]. مع الأخذ في الاعتبار هنا مسألة استخدام ثيوفانس لمراجع سريانية أثناء كتابته تاريخه، وسط اعتقاد يقول إن المؤرخين السريان تأثروا بالروايات العربية، خصوصاً الشفهية منها، أو ما يسمى «الرواية الشاميَّة للتاريخ العربي» التي تعرَّضت إلى حملة منظمة لاجتثاثها من الأذهان قبل التدوين الكبير للتاريخ العربي في العصر العباسي[21].

واللقاء بين عمر بن الخطاب والبطريرك سوفرونيوس تحفُّ بتاريخيته شكوك تستند إلى غياب البرهان المادي على حصوله، بيد أن الحديث عنه - سواء وقع أو لم يقع - يساهم في صوغ العلاقة المسيحية-الإسلامية وضوابطها ومحدداتها اللازمة للطرفين. وتبدو قصة اللقاء وتفاصيله مشتركة بين مراجع مختلفة، ما يوحي باستنادها إلى أصل واحد[22].

---

(18) Sebeos, *History of Heraclius*, chap. 30.

(19) Theophanes, *Chronicle*, p 468.

(٢٠) ألفريد لويس دي بريمار، **تأسيس الإسلام - بين الكتابة والتاريخ**، دار الساقي، ٢٠٠٩، ص١٧٠.

(٢١) راجع في شأن الرواية الشامية كتاب سليمان بشير **مقدمة في التاريخ الآخر**.

(22) Daniel J. Sahas, «The Face to Face Encounter between Patriarch Sophronious of Jerusalem and the Caliph Umar Ibn Al-Khattab: Friends or Foes?» in Emmanouela Grypeou, Mark Swanson, and David Thomas (Editors), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Brill, 2006, p 44.

لكن حتى لو جرى التسليم جدلاً بتداخل المصادر وانتقالها عبر الحدود، ينبغي التشديد على أن كلاً من الفريقين أضفى قيمه الخاصة على الرواية الواحدة، بغضِّ النظر عن مصدرها أو عن تاريخيتها. مثال على ذلك قصة ثوب عمر عند دخوله القدس؛ ففي حين تضع المراجع الإسلامية مجيء عمر بثيابه الرثة المغبَّرة على بعيره، في سياق الزهد الذي أصرَّ الخليفة الثاني على التمسك به[٢٣]، تضعه المراجع البيزنطية في حيِّز التوحُّش الذي يُخشى أن يسيء إلى المقام المقدس[٢٤]. لكن اللافت للاهتمام أن اثنين من المراجع هما الواقدي وثيوفانس يتفقان على أن بطريرك القدس كان يعلم (من الانجيل بحسب الواقدي ومن سفر دانيال على قول ثيوفانس) صفات عمر، ما يعزز فكرة «المصدر المشترك» السرياني.

وتبقى الخلافات المذهبية المسيحية موضع تباين في شأن تأثيرها على تماسك الجبهة البيزنطية وإخفاق هيراكليوس الذي وضعته حملاته على الفرس وقبلها عملية استيلائه على السلطة في القسطنطينية في مصاف العباقرة العسكريين.

في المقابل، يصعب إنكار حقيقة أن البيزنطيين فشلوا في استخدام تقنيات كانوا قد استخدموها سابقاً مع غزاة «برابرة» آخرين من نوع الرشى والخداع التكتيكي في أرض المعركة لتحقيق النصر على أعدائهم. وإذا كانت الأساليب تلك قد تصاعد استخدامها من الجانب البيزنطي في مرحلة الضعف التي أعقبت الغزوات الآفارية-البلغارية والحروب الفارسية وحاجة القسطنطينية إلى التعويض عن النقص في مواردها المالية والبشرية باللجوء إلى ما لا يلجأ إليه من يمتلك في العادة التفوق العسكري الواضح، فإن فشلها يشير إلى أداء الدين دور اللاصق الإيديولوجي الذي وحَّد العرب تحت قيادة مركزية ومنع تشتُّتهم قبائلَ أو استجابتهم للمغريات التي عرَضها الروم[٢٥].

---

(٢٣) راجع على سبيل المثال قصة سفر عمر إلى بيت المقدس في الواقدي، فتوح الشام، ص٢٢٩-٢٣٧.
(24) Theophanes, *Chronicle*, pp 471-472.
(25) Kaegi, *Byzantium*, pp 269-270.

وقبل أن يكمل العرب احتلال فلسطين وسوريا، ترك هيراكليوس إنطاكية التي توقَّف فيها منتحِباً أمام أساقفتها عائداً إلى القسطنطينية وهو يردد عبارة «سوزة سورة» و«هي كلمة وداع لأرض الشام وبلادها» وتأويلها «كوني بسلام يا سوريا»[٢٦].

والحكاية ذاتها موجودة عند الطبري الذي يقول: «عن عبادة وخالد، أن هرقل (هيراكليوس) كان كلَّما حجَّ بيت المقدس فخلف سورية، وظعن في أرض الروم التفت فقال: عليك السلام يا سورية تسليم مودِّع لم يقضِ منك وطره، وهو عائد. فلما توجَّه المسلمون نحو حمص عبر الماء، فنزل الرهاء، فلم يزل بها حتى طلع أهل الكوفة وفتح قنسرين وقتل ميناس، فخنس عند ذلك إلى شمشاط؛ حتى إذا فصل منها نحو الروم علا على شرف، فالتفت ونظر نحو سورية، وقال: عليك السلام يا سورية، سلاماً لا اجتماع بعده، ولا يعود إليك رومي أبدا إلا خائفاً، حتى يولد المولود المشؤوم، ويا ليته لا يولد! ما أحلى فعله، وأمرَّ عاقبته على الروم!»[٢٧].

ويلخِّص غيبون الأيام الأخيرة للحكم البيزنطي في سوريا تلخيصاً مأساويا فيقول: «الشعور بالعار ومخاوف السوريين حالتا دون رحيله (هيراكليوس) السريع من ساحة العمليات. لكن البطل كان قد اختفى فيه، وخسارة دمشق وأورشليم والميادين الدامية في أجنادين واليرموك قد تبرر غيابه أو سوء تصرفه. وبدلاً من الدفاع عن قبر المسيح، زجَّ الكنيسة والدولة في جدال ميتافيزيقي عن وحدة المشيئة؛ وبينما كان يتوِّج ثمرة زواجه الثاني [ولي العهد]، كان يحرمه في الوقت ذاته من القسم ذي القيمة الأكبر من إرثه. وفي كاتدرائية إنطاكية وفي حضور الأساقفة وعند قدمي المصلوب، انتحب بسبب الخطايا التي ارتكبها الملك والشعب؛ لكن اعترافه أعلن للعالم أن مقاومة حكم الله عمل عديم الجدوى بل ربما يفتقر إلى التقوى». وزاد من تطيُّر هيراكليوس رؤيته لأحلام

---

(٢٦) غريغوريوس ابن العبري، **تاريخ مختصر الدول**، دار المشرق، ط٣، ١٩٩٢، ص١٠٧، مع الهامش. القصة ذاتها موجودة عند البلاذري من دون العبارة اليونانية: أبو الحسن أحمد بن جابر البلاذري، **فتوح البلدان**، تحقيق عبد القادر محمد علي، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠، ص٨٧، وعند الطبري. ويغيب وداع هيراكليوس سوريا عن المصادر البيزنطية ليعود ويظهر عند غيبون نقلاً عن أبي الفدا.

(٢٧) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، الجزء الثالث، ص٦٠٣.

يظهر فيها التاج يتدحرج وذلك قبل أن يغادر البلاد سراً تاركاً ابنه البكر قسطنطين على رأس جيش من أربعين ألف رجل في قيصرية عاصمة فلسطين. وشعر الابن أن مصالحه تقتضي عودته إلى القسطنطينية وأن قواته لن تستطيع الوقوف في وجه جيش الخليفة. لذا، وأثناء الشتاء القارس تسلق جبال لبنان المثلجة تتبعه سرايا خالد (ابن الوليد) المنتصرة التي كانت تتقدم من الشمال من إنطاكية ومن الجنوب من القدس لتلتقي راياتها تحت أسوار المدن الفينيقية. وبعد طرابلس وصور كان الانتصار الأكبر في استسلام قيصرية التي اشترى سكانها العُزَّل سلامتهم بمئتي ألف قطعة من الذهب»[٢٨].

لكن ما أثار اهتمام الكتَّاب البيزنطيين ومن بعدهم اللاتين والأوروبيين هو «استشهاد حامية غزة». وتحتوي وثيقة من مكتبة الفاتيكان، تعود إلى القرن العاشر أو الحادي عشر ومكتوبة باللغة اللاتينية، قصة وقعت «في مدينة غزة المحبوبة من المسيح في العام السابع والعشرين من حكم الإمبراطور هيراكليوس... أثناء حصار السراسنة أعداء الله. وسعى السكان بسبب الضرورة الماسة إلى التوصل إلى معاهدة. وتم ذلك. وتعهَّد السراسنة لهم بالفعل (بالأمان) ما خلا الجنود الذين وقعوا في الأسر في المدينة. بعد ذلك، سار (العرب) إلى داخل المدينة وألقوا كل الجنود في السجن. وفي اليوم التالي أمر عمرو (Ambrus) بمثول جنود المسيح المقدس. وما إن جاءوه بهم حتى دعاهم عمرو إلى التخلي عن الإيمان بالمسيح وعن الصليب الغالي واهب الحياة لسيدنا يسوع المسيح. وعندما رفضوا الانصياع، أمر عمرو بتفريقهم عن زوجاتهم وأبنائهم وسلاحهم، وبإعادتهم إلى السجن. وبعد مرورهم في الأشهر الثلاثة التالية بسجنين آخرين، نُقلوا إلى القدس حيث شدد البطريرك سوفرونيوس على أهمية قبولهم الشهادة. وبعد عشرة أشهر كتب عمرو إلى الأمير عميرة (Ammiras) قائد القوة العربية في القدس موصياً بإعدام بعضهم إذا ظلوا رافضين إنكار المسيح. وعندما وجدهم عميرة غير متجاوبين، أمر بضرب عنق قائدهم كالينيكوس وتسعة آخرين من الجنود في الحادي عشر من تشرين الثاني / نوفمبر ٦٣٨ «خارج المدينة مقابل البوابات» حيث دفنهم سوفرونيوس. وأرسل الباقون إلى بلدة بيت جبرين (Eleutheropolis)

(28) Gibbon, *The History*, pp 341-342.

التي كان عمرو قد أقام قيادته فيها، ومنحوا فرصة أخيرة لتغيير رأيهم. لكنهم أجمعوا على الشهادة لأنهم «خدم المسيح ابن الإله الحي» وأنهم «مستعدون للموت من أجل من مات وقام من أجلنا»، ما أدى إلى إعدامهم. واشترى المسيحيون أجسادهم بثلاثة آلاف قطعة ذهبية وأقيمت كنيسة الثالوث الأقدس في مكان دفنهم في بيت جبرين[٢٩].

ما يدعو إلى تحفُّظ عدد من المؤرخين على صحة هذه الرواية أن الاختيار بين القتل وبين الإسلام لم يكن يُطرح عادة على غير العرب المسيحيين وعلى المرتدين عن الإسلام. وأن مصدر الرواية غير معروف وأن عمرو المشار إليه لا يمكن أن يكون عمرو بن العاص وأن قائد القوة العربية في القدس ليس مذكورا بالاسم على الرغم من قول بعض المؤرخين الغربيين إنه عامر بن غيلان الذي لم يُعرف أنه تولى القيادة في القدس. كما أن سوفرونيوس مات في الحادي عشر من آذار (مارس) ٦٣٨ وبذلك لا يكون متوفرا لدفن الشهداء.

ويرى هويلاند أن اختيار الشخصيات جرى لإضفاء قدر من القيمة على الرواية أكثر مما هو لتطابقها مع أدوراها التاريخية. ويحصي من أسماء الشهداء ١٣ «يوحنا» و٨ «ثيودور» و٧ «جورجيوس» و٥ «بولس» و٣ «ستيفانوس». والقلة هذه في تنوُّع الأسماء تشي بافتراض ضيق شديد في أفق أهالي من كانوا يرزقون بأولاد في تلك الفترة. وهو أمر، إلى جانب أنه غير مرجح، يفاقم من ضعف الرواية التي يغلب الظن في أنها قد وُضعت لأسباب دعائية أكثر منها تاريخية.

ولا يحول ذلك دون اعتبار مؤرخين آخرين إمكان وجود بذرة حقيقة فيها وأن يكون إعدام الجنود جاء انتقاماً من محاولة البيزنطيين القبض على عمرو بن العاص عن طريق الغدر التي تتحدث عنها المصادر العربية، أثناء مفاوضات قرب غزة أو داثن على الرغم من المسافة الزمنية بين الموقعتين[٣٠].

---

(29) Hoyland, *Seeing Islam*, 347-350.

(30) Kaegi, *Byzantium*, pp 96-97.

الهجرة

مع تقدم القوات العربية في سوريا وفلسطين ومصر، راحت أعداد من سكان المناطق التي تشهد عمليات حربية بالنزوح إلى هضبة الأناضول وآسيا الصغرى والقسطنطينية ذاتها، مستأنفة هجرة كانت قد بدأت مع الاجتياح الفارسي، ما ولّد قدراً من الاكتظاظ وزاد الاحتكاك بين السكان القدامى والوافدين وخلق توتراً سعت السلطات إلى تدارك تبعاته.

وفي واقع الأمر، لم تكن الثقافة الهلينية قد شملت جميع سكان آسيا الصغرى عند بدء الفتوحات بل كانت أقليات عدة، لم تتبنَّ بعد اللغة اليونانية أو العادات حتى الخطوط الرسمية للعقيدة الأرثوذكسية، لا تزال منتشرة في مناطق الأناضول، في حين أن كثيراً من الآتين من سوريا ومصر كانوا كاملي «الهلينة»، إذا جاز التعبير. تُضاف إلى اللاجئين هؤلاء أعداد من الأرمن الذين جاءوا من المناطق الأرمنية التي احتلها العرب وتلك التي ظلت تحت الحكم البيزنطي. وأدى الأرمن ابتداء من أواخر القرن السادس دوراً بارزاً في الشؤون السياسية والعسكرية في الإمبراطورية البيزنطية، واحتلوا مواقع سيلازمونها طوال قرون عديدة مقبلة[٣١].

ودفعت مجاعة ضربت سوريا في العامين ٦٨٦ و٦٨٧ المزيد من سكان المقاطعات البيزنطية السابقة إلى البحث عن القوت في بلاد الرومان[٣٢].

وليس من مجال للمقارنة بين اتساع الدور الأرمني وعمق تأثيره على مصير الإمبراطورية وما حمله السوريون والمصريون إلى بيزنطية من تغييرات بعد هجرتهم من ديارهم. فالأوَل تولوا العرش مرات عدة وتسلّموا عدداً لا يحصى من المناصب الأبرز في هرم السلطة التي تماهوا معها تماهياً شديداً، خصوصاً أنهم كانوا من أتباع الكنيسة الأرثوذكسية الرسمية، وهو ما لم يتيسّر للنازحين من المقاطعات الجنوبية والشرقية البيزنطية الذين فضّل أكثرهم الاحتفاظ بهويتهم المذهبية على الرغم من

(31) Peter Charanis, *Ethnic Changes in the Byzantine Empire in the Seventh Century*, Dumbarton Oaks Papers, vol. 13 (1959), pp 26-28.

(32) Theophanes, *Chronicles*, p 507.

اندماجهم بالثقافة الهلينية اندماجاً قد يكون أقرب إلى التمام مما حصل مع الأرمن الذين ترد العديد من الشهادات عن وفائهم للغتهم الأم ولثقافتهم المحلية.

وجاء ذلك في الوقت الذي كانت الإمبراطورية تعاني من غزوات وحروب وهجرات سلافية وآفارية ساهمت بدورها في تكريس التغيُّر في الطابع الديموغرافي للدولة[٣٣].

ورفع القديس «ماكسيموس المعترف» راية الكفاح ضد ازدياد أعداد «المهرطقين» في المراكز السكانية البيزنطية خشية «تفاقم التشرذم في البلاد»(٣٤) ضمن صراع القديس ضد الهرطقات الشرقية، ومن ثم ضد مقولة المشيئة الواحدة. وتُقدم سيَر القديسين شهادات مُتخمة بالتفاصيل عن الهجرة التي شهدتها أطراف الإمبراطورية نحو المركز، هرباً من العرب؛ وبالتالي يمكن فهم ظواهر الاكتظاظ والتكدُّس في المناطق الوسطى من بيزنطية[٣٥].

وفي سياق الفتوحات، نشأت مجموعة من الأساطير عن أعمال هدم وقتل قام بها المسلمون، منها ما لا يصمد أمام الفحص التاريخي، على غرار حديث ميخائيل السرياني عن تدمير المسلمين لتمثال عملاق رودوس، وبيعهم معدنه إلى تاجر يهودي من حمص[٣٦]. ويوضح هويلاند أنه ما كان للعرب القيام بذلك لسبب بسيط، هو أن التمثال انهار قبل مئات الأعوام من وصولهم إلى الجزيرة[٣٧].

كما أحاطت التواريخ التي كُتبت في أوقات متأخرة شخصيات عملت على مواجهة التمدد العربي بهالة من الاحترام الفائق بل القداسة، مثل البابا ليو الرابع (Leo IV) الذي قاد الدفاع عن روما أثناء الغزوة العربية القصيرة لشبه الجزيرة الإيطالية. ويقول غيبون إنه بعد دخول السفن «الأفريقية» من نهر التيبر إلى ضواحي روما، نظَّم البابا المُعيَّن حديثاً الدفاع من داخل الأسوار تاركاً معبدَي ومدفنَي القديسَين بولس وبطرس،

(33) Theophanes, *Chronicles,* pp 30-35.

(34) Hutton, *The Church and the Barbarians*, p 97.

(35) A. A. Vasiliev, *History of the Byzantime Empire*, vol. 1, p 162.

(36) Michel le Syrien, *Chronique*, pp 442- 443.

(37) Hoyland, *Seeing Islam*, p 642.

الواقعَين خارج المدينة، معرَّضَين للخطر. وبالفعل، نزع العرب الممتلكات الثمينة من كنيسة القديس بطرس. وحاصروا أثناء تقدمهم إلى روما بلدة غايتا (Gayeta) ونهبوا فوندي (Fundi) متجنِّبين أسوار المدينة الكبيرة[٣٨].

حصارا القسطنطينية

على الرغم من أهميتهما في صوغ العلاقة بين المسلمين والمسيحيين في الشرق والغرب، لم يلقَ الحصاران اللذان قام بهما العرب للقسطنطينية اهتماماً كبيراً من المؤرخين المسلمين والمسيحيين سواء بسواء. تتعيَّن الإشارة إلى أن الحصار الأول هو في واقع الأمر سلسلة من الغارات والمعارك التي خاضتها القوات العربية ومحاولات اقتحام القسطنطينية، أكثر مما هو حصار بالمعنى الدقيق. مع ذلك، أهمل الأخباريون العرب الذين دوَّنوا أكثر أعمالهم في العصر العباسي، الحصارين في سياق التعتيم على الرواية الأموية للفتوحات والتي تمنح البيت الأموي فضلاً واضحاً في نشر الإسلام على رقعة واسعة من العالم القديم، إلى جانب قيامهم بوضع لبنات الدولة العربية في مرحلة ما بعد الخلافة الراشدة.

أما المؤرخون المسيحيون القدماء، وعلى الرغم من الاعتداد بوقف الزحف العربي مرتين عند أسوار المدينة الخالدة و«إنقاذ» العالم المسيحي (الذي أصبح لاحقاً «الغرب») من النير العربي والمسلم، إلا أنهم يمتلكون أسبابهم الخاصة لعدم التركيز على هذا الإنجاز العسكري، مقابل الإطناب في امتداح معركة تورز-بواتييه وأبطالها، على سبيل المثال.

لقد وقع الحصار الأول في عهد قسطنطين الرابع، ابن كونستانس الثاني، وهو ملك استمر في ظله الارتباك الذي سببه جده الأكبر هيراكليوس في الكنيسة بسبب محاولته إنهاء الخلافات الدينية عن طريق حل وسط اعتبرته الكنيسة هرطقة، أي مقولة «المشيئة الواحدة»، وهو ما تابعه خلفاؤه من بعده حتى نهاية السلالة الهيراكلية

---

(38) Gibbon, *The History*, pp 452-453.

(الأرمنية). أما الحصار الثاني فكان النصر فيه حليف ليو الثالث الذي باشر بعد تثبيت حكمه الحرب على الأيقونات.

بناءً على ذلك، يبدو الحصاران، على الرغم من التسمية الفضفاضة بعض الشيء للأول من بينهما، نقطة لقاء مثالية لتجاهل مشترك من قبل مؤرِّخي جانبَي الصراع. وليست هذه حادثة فريدة في بابها.

مهما يكن من أمر، فقد سجل ثيوفانس الحصار الأول الذي قاده يزيد بن معاوية، في أحداث عام ٦١٦٥ للخليقة، ٦٧٢-٦٧٣ للميلاد حيث يقول إن أسطول «أعداء الرب» جاء يرسو في منطقة تراقيا (Thrace)، وبعد اشتباكات يومية تمتد من الصباح حتى المساء بين هجمات وهجمات مضادة بين شهرَي نيسان / أبريل وأيلول / سبتمبر، انسحب العرب إلى كيزيكوس (Kizikos) التي استولوا عليها وأمضوا الشتاء فيها. ومع حلول الربيع كانوا يأتون إلى محيط المدينة ويحاربون في البر والبحر. وبعد سبع سنوات[٣٩] من تكرار الأمر ذاته، أخزاهم الله والعذراء مريم وقُتل عدد كبير منهم إلى أن عادوا أدراجهم. وتعرَّض أسطولهم لعواصف عنيفة في طريق العودة وغرق قسم كبير منه. ويسجل ثيوفانس مصرع القائد العربي سفيان بن عوف، وإسهام النار الإغريقية التي ابتكرها معمار من بعلبك يدعى كالينيكوس (Kallinikos) في إحراق السفن العربية وطواقمها[٤٠].

أما الحصار الثاني، فيحضر عند ثيوفانس بتفصيل أوسع. ويتحدث عن اتفاق القائد الأموي مسلمة بن عبد الملك أثناء تقدم قواته عام ٧١٧ في الأناضول مع القائد المحلي البيزنطي ليو (لاوون بحسب المصادر العربية) على دخول الأخير القسطنطينية مع جنوده والانقلاب على الإمبراطور ثيودوسيوس الثالث (Theodosius III) وتسليم المدينة إلى العرب. لكن ليو كان قد وضع مشروعاً آخر؛ فبعد الاستيلاء على العاصمة

---

(٣٩) استمرَّ الحصار بصيغته المتقطعة هذه من ٦٧٤ إلى ٦٧٨، لا سبعة أعوام.
(40) Theophanes, *Chronicles*, pp 493-494.

سارع إلى تحصين الأسوار والاستعداد لمواجهة مسلمة الذي اكتشف الخدعة ونقل قواته إلى تراقيا.

ومرة جديدة يستخدم الرومان السفن القاذفة للهب ضد الأسطول العربي. وبعد محاولات عدة، وعلى الرغم من وصول إمدادت من أفريقيا ومصر ومجيء الخليفة سليمان على رأس أسطول ضخم ضمَّ سفناً حربية كبيرة، يهيمن الفشل على العملية برمَّتها، وذلك بالتزامن مع فرار المئات من أفراد الطواقم المصرية إلى داخل المدينة وطلبهم حماية الإمبراطور. وأثناء انتقال مسلمة وجيشه من بيلاي (Pylai) إلى نيقية (Nicae) ونيقوميديا (Nikomedia)، تهاجمهم قوات الإمبراطور التي بقيت في المناطق المذكورة، «على غرار المردة»، قرب ليبوس (Libos) وسوفون (Sophon).

وبينما كانت السفن البيزنطية بما فيها قوارب الصيادين تخرج للتزود بالمؤن وللصيد، كان الجيش المسلم يعاني من المجاعة «حتى أكلوا كل حيواناتهم الميتة، وخصوصاً الجمال والحمير والخيول، بل يقال إنهم طبخوا الرجال الأموات في أفران وأكلوهم»[٤١]. ثم أصابهم المرض وقضى على أعداد لا تحصى منهم. وينتهي الحصار بموت الخليفة سليمان بن عبد الملك، شقيق مسلمة، وإصدار الخليفة الجديد عمر بن عبد العزيز أمره بانسحاب الجيش، بعدما علم العرب أن «الله والسيدة العذراء يحميان هذه المدينة»[٤٢].

ميخائيل السرياني، الذي كتب بعد الحصار بمئات الأعوام، يرسم صورة أوضح للأجواء في المعسكر العربي على الجانب الأوروبي قرب القسطنطينية حيث وقع مسلمة بين أربع نيران: المدافعون عن المدينة أمامه، والقوات البلغارية التي جاءت لنجدة ليو المتحالف معها، من الوراء، والسفن الرومانية من جهتَي البحر[٤٣]، فيما لم يستطع الجنود المسلمون الخروج من معسكرهم لأبعد من ميلين بحثاً عن القمح. ويقول

(41) Theophanes, *Chronicles*, p 546.

(42) Ibid.

(٤٣) بحسب وصف ثيوفانس وميخائيل، تمركز الجيش العربي في منطقة القرن الذهبي التي تمتد كلسان ينتهي بالقسطنطينية.

ميخائيل إن الحصار كان أصعب على العرب في الخارج مما كان على البيزنطيين في الداخل. ومع حلول الشتاء واختفاء المؤن راح مسلمة يحاول طمأنة الجنود بالقول إن الإمدادات على وشك الوصول فيما كانوا يعانون من المجاعة. وعندما تولى عمر الحكم بعد موت سليمان، أرسل إلى مسلمة سائلاً عن أحوال الجيش، فأبلغه القائد أن الوضع على ما يرام وأن القسطنطينية على وشك السقوط، لكن عمراً علم من حامل الرسالة أن مسلمة كتب عكس واقع ما يجري في معسكره، وأرسل يأمره بسحب الجيش وأن يعود الجنود على الرغم عن قائدهم إذا رفض مسلمة تنفيذ الأمر. وكان الأمير العربي لم يبلغ جيشه بعد بوفاة الخليفة سليمان، لكن الجنود البيزنطيين صرخوا للمسلمين من فوق الأسوار «مات ملككم» فدبَّ الذعر في المعسكر العربي بالتزامن مع وصول رسول الخليفة الجديد، فعمَّ الفرح بين المسلمين لانتهاء الحصار. وعندما بدأوا يفكِّكون مخيمهم، خرج إليهم البيزنطيون وقتلوا أعداداً كبيرة منهم. أما من عاد بحراً فقد ضربته عاصفة شديدة ونجا عدد قليل[٤٤] من بين مئتي ألف جندي كانوا يشكِّلون الجيش والأسطول الإسلاميين لدى انطلاق الحملة.

إضافة إلى مقولات رد الهجوم العربي الشامل وإنقاذ أوروبا والعالم المسيحي، كان لفشل الحصار نتيجة أكثر عملية هي تثبيت ما يشبه الحدود بين الدولتين عند سلسلة جبال طوروس (Taurus) التي كان البيزنطيون قد انكفأوا إليها بعد هزيمتهم في سوريا[٤٥]. وظلت الجبال تلك لمئات الأعوام تشكل الحدود غير المتفق عليها بين الجانبين العربي والبيزنطي. هذا إلى جانب سلسلة من الآثار الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي رافقت الإمبراطورية طوال ما بقي لها من عمر.

المردة

ومن المفيد في المجال هذا، تناول ظاهرة المردة التي أثارت الكثير من اللغط ولا تزال، وترتدي في بلاد مثل لبنان طابع الصراع على تفسير التاريخ المحلي وأدوار

(44) Michel le Syrien, *Chronique*, pp 483-486.

(45) Kaegi, *Byzantium*, p 281.

الجماعات المختلفة فيه[٤٦]. تستدعي إشارة ثيوفانس إلى مشاركة المردة في الهجوم على القوات العربية «قرب ليبوس» في آسيا الصغرى إعادة نظر في التاريخ الأسطوري لهذه الجماعة.

والحال أن جملة أوردها ثيوفانس عن المردة في كتابه ساهمت في إضفاء الغموض على أصل تلك الجماعة والمكان الذي نشطت فيه لمصلحة الإمبراطورية البيزنطية؛ يقول إن المردة قبيلة إيرانية-أرمنية دخلت لبنان وسيطرت على البلاد من الجبل الأسود إلى المدينة المقدسة[٤٧]. ويأخذ الإمبراطور والمؤرخ قسطنطين بورفيروجنيتوس «المولود في الأرجوان» (Constantine Porpherogenitus) خبر ثيوفانس ويثبته من دون تمحيص، على جاري عادة إخباريِّي ذلك الزمن.

في مقابل الكم الكبير من الجدالات التي أحاطت بقضية أصل المردة والجراجمة، الذين لا يقلُّون غموضاً عن الأُوَل، طرح دايفيد وودز في ورقة بحثية مقتضبة مدخلاً لتناول جديد للمسألة[٤٨]. ملخَّص ما يقول وودز أن ليس للمردة أي علاقة بلبنان، بل جل ما في الأمر أن خطأ في الترجمة وقع في المصدر السرياني المشترك المفقود الذي أخذ عنه المؤرخون اللاحقون كثيوفانس وأغابيوس (Agapious)[٤٩] وميخائيل السرياني، حيث فسروا الإشارة إلى المدينة المقدسة على أنها القدس في حين أنها سيروس (Cyrrhus)، التي تُعرف أيضاً باسم هاجيابوليس أو آيابوليس (Hagiapolis) قرب إنطاكية، والتي يعني اسمها حرفياً «المدينة المقدسة». وفسَّر المؤرخون أولئك اسم «الجبل الاسود» على أنه الجبل الواقع في شمال لبنان (القرنة السوداء) في حين أنه جبل أمانوس (Amanus) شمال إنطاكية. ويبدو أن خطأ في الترجمة قاد إلى خطأ آخر حيث وقع التباس بين المردة الذين سيطروا على المناطق الواقعة بين «الجبل الأسود

(٤٦) راجع أحمد بيضون، **الصراع على تاريخ لبنان**، منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٨٩.

(47) Theophanes, *Chronicles*, p 496.

(48) David Woods, «Corruption and Mistranslation: The Common Syriac Source on the Origin of the Mardaites», *21st International Congress of Byzantine Studies Communication*.

(٤٩) وهو صاحب كتاب **العنوان** والذي يُعرف في العربية بمحبوب بن منبج.

والمدينة المقدسة» في أواخر القرن السابع وبين حركة تمرد قادها رجل يدعي ثيودور (Theodore) على العباسيين عام ٧٦٠.

وتبدو مصادفة غريبة أن يعود المردة إلى الأراضي البيزنطية من إنطاكية وسيروس وفقاً لمعاهدة عام ٦٨٥ بين الخليفة عبد الملك بن مروان والإمبراطور قسطنطين، وبين توطين العرب للمنشقين السلاف عن الجيش البيزنطي والذين التحقوا بالجانب العربي في منطقة قيصرية - كبادوقيا (Cappadocia) بعد تجدد الحرب بين عبد الملك والإمبراطور جوستينيان الثاني (يوستينيانوس الثاني).

والأرجح أن المردة هم من جنود القائد البيزنطي المتمرد سابوريوس (Saborius) والذي سعى إلى الحصول على دعم الخليفة الأموي الاول، معاوية، والذين عادوا من أراضي الإمبراطورية مع يزيد بن معاوية والقائد العربي فضالة بعد الموت المفاجئ لزعيمهم، خشية التعرض للتعذيب والموت على أيدي قوات بيزنطية. ومن الممكن أن يكون معاوية قد أسكنهم في عدد من المناطق القريبة من إنطاكية وهي ذاتها التي سكن فيها المنشقون السلاف لاحقاً بعد عودة من تبقّى من المردة إلى الأراضي البيزنطية.

استناداً إلى الفكرة السابقة يبدو أن المردة اكتسبوا هذا الاسم الذي يعني أصله السرياني «المتمردون» من خروجهم على سلطة الإمبراطور وليس لتمردهم على الحكم العربي أو بسبب جذبهم المتمردين على العرب.

بناء على ذلك، يكون عبد الملك قد أعاد المردة إلى بيزنطية تنفيذاً لمعاهدة سلام أملاها ضعف الخليفة بعد الحرب الأهلية العربية الثانية، وعاد المردة بموجبها إلى الإمبراطورية حيث عوقبوا بالعمل في الأسطول البيزنطي وكحرس للحدود وهما مهنتان قاسيتان، ما أوحى لكاتب المصدر السرياني المشترك الذي عاش بعد عودة المردة بأنهم من القوات التي أرسلها الإمبراطور إلى أراضي العرب وإلى جبال لبنان.

الفصل الخامس

الشيطان يستعبد مصر

قبل إكمال الفتوحات العربية في الشام، كانت مسألة التوسع صوب مصر قد طُرحت أمام القادة العرب. وبدا أن سقوط مصر، الولاية البيزنطية الأغنى، قد بات حتمياً بعد انقطاع التواصل البرِّي بينها وبين القسطنطينية على الرغم من بقاء الاتصالات البحرية سليمة.

ولم يعنِ بقاء مصر في يد هيراكليوس، بين منتصف الثلاثينات من القرن السابع ونهايتها، شيئاً كبير الأهمية على المستوى الاستراتيجي. فمن يعجز عن استرداد سوريا وفلسطين وإعادة فتح الطريق البري من آسيا الصغرى إلى مصر، يعجز حكماً عن الاحتفاظ بالولاية هذه والدفاع عنها دفاعاً ناجحاً، وذلك في ظل جملة من التعقيدات السياسية والمذهبية في مصر وشمال أفريقيا عموماً، وعلى الرغم من كل ما كانت مصر تمثله من عائد ضريبي ضخم (أكثر من ثلاثين في المئة من إجمالي العائد الضريبي في الإمبراطورية)[1] ومن مزوِّد رئيس بالمؤن للإمبراطورية ولعاصمتها خصوصاً. وبدت القوات البيزنطية الموجودة في مصر منذ انسحاب الفرس منها غير كافية للحفاظ عليها أمام عدو متحفِّز دينياً وسريع الحركة ويمتلك للمبادرة ومتمتعاً بقيادة موهوبة مثل قيادة عمرو بن العاص ومن ورائه عمر بن الخطاب.

(1) Michael F. Hendy, *Studies in the Byzantine Monetary Economy*, Cambridge University Press, 1985, pp 171-172-613-618.

كانت مصر البيزنطية عشية الفتح العربي تخضع لحكم سيروس (Cyrus) أو قيرس أو المقوقس، بحسب التسمية العربية التي أضفت برواياتها عنه قدراً من الغموض والتشوش نسج على منواله غيبون في تاريخه. ويبدو المقوقس، وفق غيبون، نبيلاً مصرياً حاول الاستفادة من أجواء الفوضى بعد الانسحاب الفارسي للاستقلال بمصر، ثم قام ببناء الصلات مع العرب واستقبلهم لكنه رفض التحول إلى الإسلام (٢). وبهذا يكون المقوقس شخصية منفصلة عن سيروس، في حين أنه بات من المؤكد أن سيروس هو المقوقس نفسه، حاكم مصر البيزنطي وبطريرك الإسكندرية الملكي-الخلقيدوني(٣)، وقد عيَّنه هيراكليوس حاكماً على مصر وبطريركاً على كرسي الإسكندرية عام ٦٣١. وشكَّل وصوله إلى مصر انطلاقة حملة اضطهاد واسعة ضد الأقباط بسبب رفضهم مقررات مجمع خلقدونيا وسياسات التقريب بين المذاهب التي اتَّبعها هيراكليوس بعد الحرب على الفرس، ما دفع بطريرك الأقباط الأنبا بنيامين إلى التواري عن الأنظار في مصر العليا عشر سنوات. ولم يخرج من ملجئه سوى لمقابلة عمرو بن العاص بعد فتحه الإسكندرية.

ويروي ميخائيل السرياني الذي عاش في القرن الحادي عشر، سقوط مصر على النحو الآتي: «سلَّم المصريون الإسكندرية ومسرين إلى الطائيين بعدما ضاقوا (المصريون) ذرعاً من اضطهاد الخلقدونيين لهم. وطرد سيروس البطريرك بنيامين. وسيروس هو البطريرك الخلقيدوني الذي كان ينتعل خفَّ الأباطرة الأحمر في قدم وصندل الرهبان في الأخرى، دلالة على إمساكه بالسلطتين الدينية والزمنية معاً. واتجه بنيامين إلى الطائيين ووعدهم بتسليمهم الإسكندرية، فقط إذا عملوا على طرد سيروس وتسليمه الكنائس. وعدهم وأكد وعده بقسم الإيمان. ثم عاد وأعلم أنصاره بما حدث وسلَّم هؤلاء (الأنصار) إلى الطائيين. أدرك سيروس الأمر، وجمع الكنز برمته: الذهب

---

(2) Gibbon, *History*, vol V, p 351.

مع الأخذ في الاعتبار أن غيبون يعتمد اعتماداً كبيراً في تناوله حوادث الفتوحات على المؤرخين العرب المتأخرين.

(٣) لمناقشة موسَّعة للالتباس في تحديد هوية المقوقس وتأثير هذا الالتباس على التدوين العربي لفتح مصر راجع:

Alfred Butler, *The Arab Conquest of Egypt*, Oxford, 1902, namely appendix C: «On the Identity Of Al- Mukaukas», pp 508-526-1902.

والفضة والآنية الكنسية، ثم ركب سراً مركباً وفرَّ إلى القسطنطينية. عادت الكنائس إلى (سيطرة) بنيامين ومنذ ذلك الحين لم تقم قائمة للخلقدونيين في الإسكندرية أو في مصر حتى اليوم، ولم يستطيعوا حتى السكن فيهما، ولا يوجد منهم سوى أعداد ضئيلة؛ واحتل الأرثوذكس (الأقباط) الكنائس والأديرة وهم فيها حتى يومنا هذا»[4].

تبدو الرواية هذه متأثرة بالسرد العربي لأحداث الفتح لناحية وجود شخصية قبطية رئيسة أدت دوراً مهماً في تسليم مصر إلى العرب. لكنها تتعارض بشدة مع التاريخ شبه الرسمي للكنيسة القبطية الذي وضعه ساويروس ابن المقفع (أو ساويروس الأشمونين) بعنوان **تاريخ البطاركة** وجمعه من وثائق الكنيسة القبطية وأديرتها والذي يصور الفتح العربي كحدث مستقل عن إرادة المصريين.

من المُلحِّ التوقف هنا عند حقيقة تبدو مهملة في النصوص القديمة، وقد أعاد المؤرخون في العصور الحديثة تسليط الضوء عليها، وهي القائلة إن الانقسام الديني بين الملكيين وأعداء المجمع الخلقيدوني من الأقباط لم يترافق مع انقسام إثني موازٍ بين اليونانيين والمصريين. والعديد من المصريين كانوا بفعل الهلْيَنة والتأثير الروماني والبيزنطي قد تبنّوا المذهب الملكي[5]. بكلمات أخرى، لم يكن هناك فصل قاطع بين الفئتين العرقيتين اليونانية والقبطية عشية حصول الغزو العربي، كما أوحى بذلك بعضهم عن خطأ. يضاف إلى ذلك أن مصر وخصوصاً عاصمتها الكوسموبوليتية، الإسكندرية، كانتا ساحة صراعات تشبه في الكثير من الوجوه ما شهدته المراكز المدنية البيزنطية الأخرى كالقسطنطينية وإنطاكية وغيرهما لناحية الاقتتال بين حزبَي الخضر

(4) Michel le Syrien, *Chronique*, Tome 2, p 433.

مع الإشارة إلى أن صفة «الأرثوذكسي» موضع تنازع بين عدد من المذاهب المسيحية التي تنسب إلى نفسها الإيمان الحقيقي «الأرثوذكسي» أو تنسبه إلى نفسها.

(5) W. Kaegi, «Egypt on the Eve of Islamic Conquest», in C.F. Petry (Edit), *Cambridge History of Egypt*, vol. 1, Islamic Egypt 640-1517, p 34, and V. Christides, «Misr», in *Encyclopaedia of Islam*.

والزرق[٦] اللذين تتعدد تفسيرات العداء بينهما، من التنافس على المباريات الرياضية إلى تمثيل كل منهما حساسية طبقية أو جهوية معنية، أو لناحية الاقتتال الدوري بين اليهود والمسيحيين.

وفي **تاريخ البطاركة** أن هرقل (هيراكليوس) «لمَّا ملك الأرض أقام الولاة في كل موضع وأنفذ والياً إلى أرض مصر يدعى قيرس ليكون بطركاً ووالي(اً) معاً، فلما وصل إلى إسكندرية أعلم الأب بنيامين (بطريرك الكنيسة القبطية) ملاك الربِّ به وأمره أن يهرب فقال له الملاك: اهرب أنت ومن معك ها هنا لأن شدايد عظيمة تنزل عليكم لكن تعزَّ، فما يقيم هذا الجهاد إلا عشر سنين واكتب إلى جميع الأساقفة الذين في كرسيك ليخفو (ليختفوا) حتى يجوز غضب الرب. فدبَّر بنيامين المقاتل بقوةِ ربنا يسوع المسيح حال البيعة (الكنيسة) ورتبها، وتقدم إلى الكهنة والشعب وأوصاهم بالتمسك بالأمانة المستقيمة حتى الموت. ثم كتب إلى ساير (سائر) أساقفة كورة مصر بأن يخفو (يختفوا) من قدام التجربة الآتية (...) ثم إنه خرج من الديارات بوادي هبيب ومضى إلى الصعيد وأقام مخفياً هناك في دير صغير في البرية إلى كمال عشر سنين كما قال له ملاك الرب وهي السنين (السنون) التي كان فيها هرقل والمقوقس مسلطين على ديار مصر. ولعظم البلا(ء) والضيق والعذاب الذي أنزله بالأرتدكسيين لكي يدخلو(ا) في الأمانة الخلقدونية ضلَّ جماعة منهم لا يحصى عددها، قوم منهم بالعذاب وقوم بالهدايا والتشريف وقوم بالسؤال والخداع (...) وفي تلك الأيام رأى هرقل مناماً وقيل إنه ستأتي عليك أمة مختونة وتغلبك وتملك الأرض فظن هرقل أنهم اليهود فأمر أن تعمَّد جميع اليهود والسامرة في جميع الكور التي تحت سلطانه».

وتتابع مخطوطة ساويروس ابن المقفع أنه «من بعد أيام يسيرة ثار رجل من العرب من نواحي القبلة من مكة ونواحيها اسمه محمد فردَّ عبَّاد الأوثان إلى معرفة الله وحده، وأن يقولو(ا) أن محمد(اً) رسوله. وكانت أمته مختونة بالجسد لا بالناموس، ويصلون

(٦) لتفاصيل نشوء حزبَي «الخضر» و«الزرق» وتأثيرهما وانتفاضة «نيكا» المرتبطة بالحزبين والتي كادت تطيح بالإمبراطور يوستنيانوس، راجع:
Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, vol. 1, pp 156-158.

إلى الجهة القبلية مشرقين إلى موضع يسمُّونه الكعبة. وملك (محمد) دمشق والشام وعبر الأردن وسادها. وكان الرب يخذل جيش الروم قدامه لجل أمانتهم الفاسدة والحروم التي حلت بهم لجل مجمع خلقدونية من الأبا(ء) الأولين. فلما رأى هرقل ذلك جمع جميع جيشه من مصر على حدود أسوان. ومكث يدفع القطيعة (الجزية) التي سال حتى يقررها على نفسه وعلى جميع جيوشه ثلاث سنين للمسلمين. وكانوا يسمون المقرر البقط، أي إنه بقط رؤوسهم، إلى أن دفع لهم معظم ماله، ومات كثير من الناس من التعب الذي كانوا يقاسونه».

ويقول ساويرس: «فلما تمَّت عشر سنين من مملكة هرقل والمقوقس وهو يطلب بنيامين البطرك وهو هارب منه من مكان إلى مكان مختفياً في البِيع الحصينة، أنفذ ملك المسلمين (عمر بن الخطاب) سرية مع أمير من أصحابه يسمى عمرو بن العاص في سنة تلتماية وسبع وخمسين لدقليانوس قاتل الشهدا، فنزل عسكر الإسلام إلى مصر بقوة عظيمة في اليوم الثاني عشر من بوونه وهو السادس من يونيو من شهور الروم. وكان الأمير عمرو قد هدم الحصن وأحرق المراكب بالنار وأذل الروم وملك بعض البلاد وكان مجيئه للبرية، فأخذو(ا) الخيل للجبل حتى وصلو(ا) إلى قصر مبني بالحجارة بين الصعيد والريف يسمى بابلون فضربو(ا) خيمهم هناك حتى ترتبو(ا) لمقاتلة الروم ومحاربتهم، ثم أنهم سمو(ا) ذلك الموضع أعني القصر بلغتهم بابلون الفسطاط وهو اسمه إلى الآن. وبعد قتالهم تلت دفعات غلب المسلمون الروم، فلما رأى ريسا المدينة هذه الأمور مضو (مضيا) إلى عمرو وأخذو (أخذا) أمانا على المدينة ليلا (لئلا) تنهب. وهذا العهد الذي أعطاهم إياه محمد ريسهم سموه الناموس (العهد) يقول فيه: كورة مصر ومدينتها تستقر مع أهلها (متى) دفع الخراج لكم وإن تعهد لسلطانكم عاهدوهم ولا تظلموهم. ومن لا يرضى بذلك انهبوهم وأيسروهم. فلذلك مسكو(أمسكوا) أيديهم عن الكورة وأهلها وأهلكو(ا) جنس الروم وبطرقهم المسمى ماريانوس. ومن سلم منهم هربو(ا) إلى إسكندرية وأغلقوا أبوابها عليهم وتحصنوا فيها».

ويضيف: «وفي سنة تلتماية وستين لدقليانوس في شهر دكنبريوس (ديسمبر) من بعد أن ملك عمرو مصر بتلت (ثلاث) سنين ملك المسلمون مدينة إسكندرية وهدمو(ا)

سورها وأحرقو(ا) بيعاً كثيراً بالنار وبيعة ماري مرقس التي هي مبنية على البحر حيث كان جسده موضوعاً هناك وهو الموضوع الذي مضى إليه الأب البطرك بطرس الشهيد قبل استشهاده وبارك فيه وسلم إليه القطيع الناطق (الرعية) كما تسلمه».

ويشير إلى أن البيزنطيين «أحرقو(ا) هذا الموضع وما حوله من الديارات. فلما ملك عمرو المدينة ورتب أمورها خاف الكافر والي الإسكندرية[٧] وهو كان واليها وبطركها من قبل الروم أن يقتله عمرو فمصَّ خاتماً مسموما فمات لوقته».

ويتابع ساويروس قائلاً: «فأما سانوتيوس الدوكس المؤمن[٨] فإنه عرَّف عمرا سبب (اختفاء) الأب المجاهد بنيامين البطرك وأنه هارب من الروم خوفاً منهم، فكتب عمرو بن العاص إلى أعمال مصر كتاباً يقول فيه: الموضع الذي فيه بنيامين بطرك النصارى القبط له العهد والأمان والسلامة من الله فليحضر آمناً مطيمناً (مطمئناً) ويدبر حال بيعته وسياسة طايفته. فلما سمع القديس بنيامين هذا عاد إلى إسكندرية بفرح عظيم بعد غيبة تلت (ثلاث) عشرة سنة، منها عشر سنين لهرقل الرومي الكافر وتلت سنين قبل أن يفتحو (يفتح) المسلمون إسكندرية، لابساً إكليل الصبر وشدة الجهاد الذي كان على الشعب الأرتدكسي من الاضطهاد من المخالفين».

ويقول «فلما ظهر فرح الشعب وكل المدينة وأعلمو(ا) بمجيه سانوتيوس الدوكس المومن بالمسيح الذي كان قرَّر مع الأمير عمرو حضوره وأخذ له منه الأمان، فمضى لذلك الأمير وعرفه بوصوله فأمر بإحضاره بكرامة وإعزاز، فلما رآه أكرمه وقال لأصحابه وخواصه: إن في جميع الكور التي ملكناها ما رأيت رجل الله يشبه هذا. وكان الأب بنيامين حسن المنظر جداً جيد الكلام بسكون ووقار. ثم التفت عمرو إليه وقال له: جميع بيعك ورجالك اضبطهم ودبِّر أحوالهم وإذا أنت صليت عليَّ حتى أمضي إلى المغرب والخمس مدن (بنتابولس - برقة) وأملكها مثل مصر. وأعود إليك سالماً بسرعة فعلت لك كل ما تطلبه مني. فدعا له القديس بنيامين وأورد له كلاماً أعجبه هو

(٧) هو قيرس بحسب تأويل بتلر.

(٨) سانوتيوس موظف بيزنطي تعاون مع عمرو وقاد الأسطول الذي الذي واكب بحراً الحملة العسكرية التي كانت بقيادة عمرو بن العاص في تقدمه نحو بنتابولس (برقة) في ليبيا الحالية.

والحاضرين عنده فيه وعظ وربح كثير لمن يسمعه وأوحى إليه بأشياء وانصرف من عنده مكرَّماً مبجَّلاً»[٩].

في الرواية هذه يبدو محمد يقود الفتوحات في الشام وهو ما يتفق مع ما ورد في «التعاليم اليعقوبية» (Doctrina Jacobi)، ويخالف الروايات العربية التقليدية. في حين أن مسألة دفع هيراكليوس الجزية ثلاثة أعوام للمسلمين قبل دخولهم مصر غير مرجَّحَة وفق أكثر المصادر، على الرغم من أن ثمة دلائل على خشية بيزنطيَّة من توسُّع الهجوم الإسلامي من الشام إلى مصر. وتهمل رواية **تاريخ البطاركة** مجريات المعارك الحربية بسبب اهتمام الوثيقة الأساسي بتدوين الأحداث التي تعني الكنيسة القبطية في المقام الأول، فيما تبدو الأحداث السياسية والدنيوية كهوامش وإضافات.

لكن أسقفاً قبطياً، هو يوحنا من نيقوس، الذي يُعتقَد أنه وُلد في أيام الفتوحات، دوَّن بعض تفاصيل حوادث تلك الفترة التي تبقى دقَّتها موضع جدال. يتعيَّن القول إن **تاريخ البطاركة**، مثله مثل حوليات يوحنا من نيقوس، تبدأ بسرد الأحداث منذ فترات مبكرة من تاريخ الكنيسة. **تاريخ البطاركة** يبدأ من أيام القديس مرقس الذي تنسب الكنيسة القبطية نفسها إليه، فيما يعود يوحنا بالزمن في حولياته إلى بدء الخليقة. ويقول هـ. زوتنبرغ (H. Zotenberg) في مقدمة ترجمته للنص الأثيوبي للمخطوطة[١٠] إن يوحنا كان شخصية رئيسة في الكنيسة اليعقوبية المصرية في النصف الثاني من القرن السابع وإنه كان مشرفاً على الرهبان في مصر العليا وشارك، بحسب ما يفيد **تاريخ البطاركة**، في انتخاب خليفة البطريرك يوحنا من سيموند (البطريرك إسحق) وزار معه الوالي

---

(٩) عبد العزيز جمال الدين (إعداد وتحقيق)، **تاريخ مصر من بدايات القرن الأول الميلادي حتى نهاية القرن العشرين من خلال مخطوطة تاريخ البطاركة لساويرس ابن المقفع**، الجزء الأول، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٦، ص٥٦٩-٥٨٦. (سنشير من هنا نزولاً إلى المصدر المذكور بـ **تاريخ البطاركة**).

(١٠) وهو النص الذي يسود الظن أنه نُقل في مطلع القرن السابع عشر إلى الأثيوبية عن العربية عن الأصل الذي قد يكون كُتب بالقبطية.

العربي عبد العزيز بن عبد الملك. وعُيِّن عام ٦٩٦ مشرفاً عاماً على الأديرة المصرية لكنه أُبعد عن المنصب هذا بعدما أدت عقوبة قاسية قرَّرها إلى وفاة أحد الرهبان[١١].

والحق أن حوليات يوحنا من نيقوس (حالياً قرية أبشاي، مركز تلا في المنوفية) قد تكون الأكثر صراحة في تنديدها بكل ما جلبه الفتح العربي لمصر وفي سردها للمصائب التي أنزلها العرب بالأقباط، والاضطهاد الذي بدأ منذ الأيام الأولى لدخول القوات العربية إلى الأرض المصرية. غنيٌّ عن البيان أن الحروب والاجتياحات العسكرية تتشارك في إلحاقها الأضرار الجسيمة بالمدنيين منذ فجر التاريخ. ولا تنقص أخبار يوحنا أو غيره الإشارات إلى العنف الذي كان السكان يتعرضون له مع كل تغيير في السلطة السياسية.

وتبدأ رواية يوحنا عن دخول الإسماعيليين (المسلمين) إلى مصر مع ذبح هؤلاء «بلا رحمة» القائد البيزنطي ثيودوسيوس وجنوده ثم احتلال البهنسا وذبح كل الأهالي وملاحقة القائد يوحنا إلى أبويت[١٢]. ومع التوغل العربي في مصر، تتصاعد المجازر خصوصاً في الفيوم التي فرَّ منها القائد البيزنطي دومنتانوس[١٣]. وعند هذه المرحلة تبدأ الإشارات إلى بدايات تعاون المصريين مع الجنود العرب[١٤] وتبدأ أعمال عمرو بن العاص بالظهور حيث يجرِّد القادة الرومان من ممتلكاتهم بعد اعتقالهم ويضاعف الضرائب على الفلاحين ويأمرهم بتزويد خيوله بالعلف. ويقول يوحنا إن عمراً ارتكب ما لا يحصى من أعمال العنف، فدبَّ الذعر بين سكان مصر الذين هربوا صوب الإسكندرية تاركين أموالهم وقطعانهم. وقام المسلمون بمساعدة من «المصريين الذين تركوا إيمانهم وتبعوا إيمان هذا المخلوق الكريه (عمرو) بالاستيلاء على كل ممتلكات المسيحيين الهاربين وأعلنوا أن خدم المسيح هم أعداء الله»[١٥].

(11) Jean Évêque de Nikiou, *Chronique*, H. Zotenberg, Avertissement.

(12) Ibid, cxi, 5.

(13) Ibid, cxii.

(14) Ibid, cxiii.

(15) Ibid, cxiv.

وتابع المسلمون سيرهم يحرقون المدن ويسلبون أهاليها في طريقهم إلى الإسكندرية. وعندما لمسوا ضعف الرومان وعدائية الشعب للإمبراطور هيراكليوس بسبب الاضطهاد الذي أنزله بكل أرض مصر لإيمانها الأرثوذكسي وتعيين قيرس (المقوقس) بطريركاً خلقدونياً عليها، أصبحوا أكثر جرأة وأقوى في الحرب. ولدى وصولهم إلى أنطينوي[١٦] (Antinoe) رفض حاكمها تحصين المدينة وجمع ممتلكات المدينة وهرب إلى الإسكندرية خشية مواجهة مصير الفيوم، فاستسلم كل السكان ودفعوا الجزية. ثم قتل المسلمون جميع الجنود الرومان الذين واجهوهم، وسيطروا على عدد من الحصون وعززوا حصارهم لحصن بابلون[١٧].

وكان قيرس قد قصد القسطنطينية في هذه الأثناء للبحث مع هيراكليوس في كيفية مواجهة الهجوم العربي على مصر. وقام الإمبراطور بنفيه لشدة غضبه من سوء إدارة الدفاع عن مصر ثم عفا عنه. وعند عودته، ضاعف قيرس اضطهاده المصريين. في غضون ذلك، استسلم حصن بابليون «بسبب تخلّي الرومان عن الله». وكان نصيب المصريين السجناء لدى البيزنطيين لرفضهم إنكار مذهبهم، مع سقوط الحصن يوم عيد الفصح في السادس من شهر نيسان / أبريل ٦٤١، التعرض لتعذيب الرومان الوحشي، قبل إطلاق سراحهم، كنوع من الانتقام من السكان الذين خذلوا البيزنطيين. وهو ما يعتبره يوحنا دليلاً على ضلال الرومان وفساد مذهبهم[١٨]. وهم بحسب يوحنا «أعداء المسيح برَجَسِ بدعهم، وقد فتنوا الناس عن إيمانهم فتنة شديدة لم يأتِ بمثلها عبدة الأوثان ولا الهمج وعصوا المسيح وأذلوا أتباعه. فلم يكن من الناس من أتى بمثل سيئاتهم ولو كانوا من عبدة الأوثان». وتلك نبرة يبدو معها العداء للخلقيدونيين أشد وأمضى من العداء للعرب الذين تابعوا زحفهم بعدما استولوا على عدد كبير من المراكب والسفن وأرغموا القائد دومنتيانوس على الفرار إلى الإسكندرية والتخلي عن جنوده

---

(١٦) قرب بلدتَي بني حسن والشيخ عبادة الحاليتين في محافظة المنيا.

(17) Jean Évêque de Nikiou, *Chronique,* cxv.

يقع حصن بابلون ضمن القاهرة الحالية.

(18) Jean Évêque de Nikiou, *Chronique*, cxvii.

الذين راحوا يقفزون إلى النهر تطاردهم خيل العرب. ووصل جنود عمرو بن العاص إلى ناكيوس وارتكبوا هناك مجزرة «لم يُظهروا فيها رحمة لأحد»[١٩].

ويتابع يوحنا على هذا المنوال في سرده لتفاصيل «استعباد الشيطان لمصر»[٢٠] والاتفاق بين عمرو «الذي كان من عرق همجي» وقيرس الذي يموت كمداً بسبب الصراع على السلطة في القصر الإمبراطوري بعد موت هيراكليوس، خصوصاً بعد القضاء على زوجة الإمبراطور التي كان لها الفضل في إعادة قيرس من المنفى عقب هزيمته الأولى وتولي خصومه المناصب الأرفع في ظل الإمبراطور الجديد كونستانس. ويؤكد يوحنا أن قيرس مات لأسباب طبيعية خلافاً لرواية ساويروس ابن المقفع.

ودفع اقتراب عمرو من الإسكندرية أثرياء المدينة إلى هجرها والتوجه إلى جزر الدلتا خشية خسارتهم أموالهم بسبب الجزية الباهظة. وتخلى القائد ثيودور عن المدينة وغادرها مع جنوده فدخلها عمرو الذي استقبله الأهالي باحترام وسط حالة من الأسى والاضطراب الكبيرين[٢١] «وقال الجميع إن طرد (الرومان) وانتصار المسلمين كان بسبب شرور الإمبراطور هيراكليوس واضطهاده للأرثوذكس على يد قيرس. هذا هو سبب دمار الرومان وإخضاع المسلمين لمصر»[٢٢].

وبعد دخول عمرو إلى الإسكندرية، لم يرتكب جنوده أعمال سلب ضد الكنائس. لكنه زاد الضرائب زيادة هائلة «حتى باع المصريون أولادهم لدفع الضريبة». «ولم يكن من معين. وحط الله آمالهم وسلَّم المسيحيين إلى أعدائهم»[٢٣]. وراحت أعداد من المصريين تنضم إلى المسلمين بعد إعلان تحولهم إلى الدين الجديد ومن بين هؤلاء رئيس دير سيناء الخلقيدوني الذي قام باضطهاد المسيحيين بعد إسلامه[٢٤].

---

(19) Jean Évêque de Nikiou, *Chronique*, cxviii.

(20) Ibid, cxix.

(21) Ibid, cxx.

(22) Ibid, cxx.

(23) Ibid, cxxi.

(24) Ibid, cxxi.

ليس من داع للقول إن قصة يوحنا أسقف نيقوس للفتح العربي لمصر تتنافى مع الرواية العربية. وقد لا يهم في المجال هنا دقة الأحداث التاريخية التي نشبت حيالها معارك حامية الوطيس بين المؤرخين العرب وبعد ذلك بين المستشرقين، كموقع حصن بابلون، وهل فُتحت الإسكندرية مرة أو مرتين، وهل يعتبر تعاون المصريين مع جيش المسلمين سبباً كافياً للحكم بأن مصر فتحت صلحاً وليس حرباً، علماً بأن للمسائل هذه وتحديداً مسألة الطبيعة السلمية أو الحربية للفتح انعكاسات كبرى تتعلق بنوع وحجم الضريبة التي تتعين جبايتها عن الأراضي التي يشملها الخراج.

فالفقه الإسلامي يميِّز بين الأرض التي فُتحت صلحاً وتلك التي فُتحت حرباً، فيخفض الخراج عن الأولى ويزيده على الثانية. وكانت هذه مشكلة خطيرة في المراحل الأولى من عمر الدولة الإسلامية التي كان حجم وارداتها الضريبية يتأثر بشدة عند تغيير تصنيف الأرض من أرض مفتوحة بالقوة إلى أرض صالحَ أهلها جيش الفتح وعاهدوه. لذلك اكتست العهود التي كتبها أمراء الجيوش العربية أهمية خاصة في التاريخ الإسلامي لأنها كانت تحدد نوع الضريبة التي ستجبيها الدولة. يضاف هذا إلى إيمان أصحاب الأرض؛ فمالك الأرض الذمِّي أو المُعاهد يدفع أكثر من صاحب الأرض المسلم. وهذه قضية شهيرة في التاريخ الإسلامي أوقعت العديد من السلطات في مشكلات مالية وسياسية وطائفية في البلاد المفتوحة. وكانت السلطات الأموية تميز حتى في الرواتب التي تدفعها للجنود من أصول عربية وللآخرين الذين التحقوا بالجيش العربي من الموالي. قلنا إن دقة الأحداث التاريخية التي يرويها يوحنا قد لا تكون هي الفيصل في الحكم عليها. بل إن أهمية الحوليات التي كتبها تعود إلى تصويرها المزاج القبطي غداة الفتح الإسلامي الذي لا يبدو متفقاً مع الأجواء التي ترسمها المصادر العربية عن ترحيب المصريين بالفاتحين العرب، وهو ما يتشارك يوحنا فيه مع ساويروس بن المقفع على سبيل المثال، ولا ينفي الاثنان حصول تعاون بين أعداد من المصريين والجيش المسلم. بناءً على ذلك، تبدو المصائب التي جلبها الغزو العربي لمصر مجرد تداعيات للمصيبة الأكبر التي أنزلها هيراكليوس، وأنصار مجمع خلقدونية من قبله، بالأقباط. وهو ما ينبري سعيد بن البطريق (Etychius) بالرد عليه من موقعه الملكي-الخلقدوني.

ويقول ابن البطريق: «كان العامل على خراج مصر المقوقس من قبل هرقل الملك، وكان يعقوبياً مبغضاً للروم إلا أنه لم يكن يتهيأ له أن يظهر مقالة اليعقوبية. وكان أيضاً قد اقتطع أموال مصر من وقت حصار كسرى للقسطنطينية فكان يخاف أن يقع في يد هرقل الملك فيقتله واحتال على الروم وقال لهم إن العرب قد جاءهم نجدة وليس لنا بهم طاقة ولا داعي أن يفتحوا القصر فيقتلونا ولكن نسد أبواب الحصن ونصير عليها مقاتلة ونخرج من القصر إلى الجزيرة فنقيم بها ونتحصن بالبحر فخرجوا الروم ومعهم المقوقس وجماعة من أكابر من باب القصر القبلي ودونهم جماعة يقاتلون العرب فركبوا المراكب ولحقوا بالجزيرة موضع الصناعة اليوم وقطعوا النهر وكان ذلك في وقت جري النيل ثم أرسل المقوقس إلى عمر بن العاص يقول لهم إنكم قوم قد دخلتم بلادنا وألحّيتم على قتالنا وطال مقامكم في أرضنا وقد أحاط بكم هذا النيل وإنما أنتم أساراً في الدنيا فابعثوا إلينا رجلاً من قبلكم نسمع كلامكم»[٢٥]، إلى آخر الرواية المأخوذة حرفياً تقريباً عن المصادر الإسلامية[٢٦].

ما يهم في ما يورده ابن البطريق هو وضعه المقوقس في صف اليعاقبة حلفاء الأقباط في مناهضة مجمع خلقدونيا. ولا يعلن السلوك هذا سوى أن سعيد بن البطريق وهو الذي يُظن أنه تولى منصب بطريرك الروم الملكيين في الإسكندرية بناء على توصية الحاكم العربي، يرفض تحميل هيراكليوس مسؤولية الهزيمة ويمتنع في الوقت ذاته عن إدانة الغزو العربي، فلا يجد إلا القبط واليعاقبة الذين تسللت عقائدهم إلى عقل قيرس لتحميلهم مسؤولية الخسارة. وفي مقارنة الوثائق البيزنطية والعربية، تبدو التهمة هذه أضعف من أن تؤخذ على محمل الجد لكنها تلتقي مع النهج الذي ساد بين الكتّاب الملكيين في تبريرهم للهزيمة في سوريا بإلقاء وزرها على القادة غير الأكفاء أو غير المطيعين لأوامر الإمبراطور.

---

(25) Eutychii Patriarchiae Alexandrini, *Annalium*, Tomus Alter, 1658.

(٢٦) عن ابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، ويأخذ عنه المقريزي في **الخطط** وابن طغري بردى في **النجوم الزاهرة**.

«عمادة» عمرو بن العاص

ويسود الاضطراب الروايات المتعلقة بالجزية التي قرر قيرس دفعها ثمناً لهدنة تستمر ثلاثة أعوام يمتنع العرب أثناءها عن غزو مصر. ويؤكد ثيوفانس القصة ويقول إن قيرس دفعها ما أثار غضب هيراكليوس فأرسل مانويل (Manuel) الأرمني الأصل الذي رد العرب خاليي الوفاض عندما جاءوا لتحصيل القسم الأول منها. وردَّ هؤلاء بشن الهجوم الكبير على مصر[٢٧]. لكن الرواية هذه تعرضت إلى النقد خصوصاً من بتلر الذي اعتبرها «خرافة»، وذلك بالاستناد إلى كثرة أخطاء ثيوفانس والانتقائية المفرطة التي يعتمدها في كتابته الإخبارية، لتقليل صدقية الواقعة.

بيد أن مؤرخاً بيزنطياً آخر هو نيقفوروس (Nicephorus) يضع اقتراح الهدنة المنسوب إلى قيرس في سياق بحثه مع مسؤولين بيزنطيين آخرين في الإجراءات الواجب اتخاذها للحؤول دون سقوط مصر بأيدي العرب على النحو الذي سقطت سوريا به. ويذهب نيقفوروس إلى أن بطريرك الإسكندرية اقترح بعد وصول موفد الإمبراطور القائد مارتيانوس (Cubicularius Martianus) على هيراكليوس تمويل الجزية من عمل تجاري بحيث لا تتأثر الضريبة، والأهم أنه «أوصى بتقديم الأغوسطا أودوقيا أو غيرها من بنات الإمبراطور زوجة لعمرو (Ambrus) على أن يجري تعميده لاحقاً في الحوض المقدس ليصبح مسيحياً، فعمرو وجيشه يثقون بقيرس ويثق بهم». لكن هيراكليوس رفض هذه الاقتراحات كلها. وبما أن مارتيانوس كان مطَّلعاً على المسائل هذه «رفض سياسة قيرس وهاجم العرب وقتل في المعركة مع كثير من جنوده، فاستدعى الإمبراطور بطريرك الإسكندرية إلى القسطنطينية ووبخه بشدة متهماً إياه بتسليم مصر إلى السراسنة»[٢٨].

ولا تخرج الوسائل التي اقترحها قيرس لوقف الزحف العربي على مصر عن مألوف الأدوات التي كانت بيزنطية تلجأ إليها في مثل هذه الأحوال حيث كان المال والزواج السياسي مما يصح اللجوء إليه في سبيل حماية مصالح الإمبراطورية.

(27) Theophanes, *The Chronicle*, AM 6126 [AD 633/4], p 470.

(28) Hoyland, *Seeing Islam*, p 574-575.

من جهة ثانية، تبدو قصة ثيوفانس وقد اعترتها شوائب الخلط بين الأحداث والشخصيات. فمانويل الذي يرد ذكره لم يحضر إلى الإسكندرية قبل عام ٦٤٦ عندما دفع الإمبراطور كونستانس الثاني أسطولاً كبيراً لاحتلالها، مستغلاً ضعف الحامية العربية فيها وتذمر السكان من عبء الضرائب التي فرضها المسلمون. وقد قتل مانويل في ختام ذلك الإنزال الذي استمر شهوراً وعاث البيزنطيون فساداً وخراباً في أرض مصر، ما أعاد إلى أذهان السكان صور الاضطهاد السابق. كما قتل القائد مارتيانوس أثناء الدفاع عن الإسكندرية قبله بخمسة أعوام.

عن فترة التأرجح بين الولاءات والدول وتصاعد حدة النزاعات العربية-العربية، يورد المؤرخ الأرمني سيبيوس إشارة قد تدل على هشاشة الأرضية التي وقفت عليها الفتوحات المبكرة؛ فهو يتحدث عن انتقال خمسة عشر ألف جندي مسلم في مصر إلى المسيحية بعد اتصالهم بالإمبراطور البيزنطي. وسواء كان الجنود هؤلاء من «العرب المتنصِّرة» الذين شاركوا في العمليات العسكرية أملاً في احتلال مواقع في السلطة والحصول على أجزاء من الثروة التي كان الفاتحون يجنونها، أو كانوا من الجنود البيزنطيين الذين أسلموا وانضموا إلى الجيش العربي أو من العرب المسلمين، فإن الواقعة إذا صحَّت تشي بأن المقولة التي كان يرددها أبناء الشعوب المغلوبة عن الطابع المؤقت للفتح والاحتلال العربيين، لم تكن حكراً عليهم بل كان لها صداها بين جنود الجيش المسلم.

مكتبة الإسكندرية

ثمة مسألة عاد كتاب معاصرون إلى تناولها بعدما أسرف باحثون غربيون في تكرارها كدليل على همجية الفتوحات العربية، هي تلك المتعلقة بإحراق مكتبة الإسكندرية. وفي هذا الصدد يقول أبو الفرج غريغوريوس ابن العبري: «في هذا الزمان اشتهر بين الإسلاميين يحيى المعروف عندنا بغرماطيقوس أي النحوي. وكان إسكندرياً يعتقد اعتقاد النصارى اليعقوبية ويشيد عقيدة ساوري. ثم رجع عما يعتقده

النصارى في التثليث. فاجتمع إليه الأساقفة بمصر وسألوه الرجوع عما هو عليه. فلم يرجع. فأسقطوه عن منزلته. وعاش إلى أنْ فتحَ عمرو بن العاص مدينة الإسكندرية.

ودخل على عمرو وقد عرف موضعه من العلوم فأكرمه عمرو وسمع من ألفاظه الفلسفية التي لم يكن للعرب بها أَنَسةٌ، ما هاله ففُتن به. وكان عمرو عاقلاً صحيح الفكر فلازمه وكان لا يفارقه. ثم قال له يحيى يوماً: إنك قد أحطت بحواصل الإسكندرية وختمت على كل الأصناف الموجودة بها. فما لك به انتفاع فلا أعارضك فيه وما لا انتفاع لك به فنحن أولى به. فقال له عمرو: وما الذي تحتاج إليه. قال: كُتب الحكمة التي [في] خزائن ملوكية. فقال له عمرو: [هي] ما لا يمكنني أن آمر فيها إلا بعد استئذان أمير المؤمنين عمر بن الخطاب. وكتب إلى عمر وعرَّفه قول يحيى. فورد عليه كتاب عمر يقول فيه: وأما الكتب التي ذكرتها فإن كان فيها ما يوافق كتاب الله ففي كتاب الله عنه غنى. وإن كان فيها ما يخالف كتاب الله فلا حاجة إليه فتقدم بإعدامها. فشرع عمرو بن العاص في تفريقها على حمامات الإسكندرية وإحراقها في مواقدها. فاستيقدت في مدة ستة اشهر. فاسمع ما جرى واعجب»[(٢٩)].

وبعد تقليب الأمر على وجوهه، يخلص بتلر إلى سبعة استنتاجات تنفي صحة رواية ابن العبري عن إحراق العرب لمكتبة الإسكندرية يوجزها على النحو الآتي: ١) ظهرت القصة أول ما ظهرت بعد أكثر من خمسمئة عام من الحدث الذي تتحدث عنه. ٢) إن تحليل تفاصيل القصة يقود إلى تبيان عبثيتها. ٣) إن الشخصية الرئيسة فيها أي يوحنا فيليبونوس الذي يسميه ابن العبري يحي غرماطيقوس، كان قد مات قبل زمن طويل من اجتياح العرب لمصر. ٤) إن اثنتين من كبريات المكتبات التي يمكن أن تكون القصة تشير إليهما كانتا قد اختفتا من الوجود قبل مئات الأعوام من الفتح العربي؛ الأولى تلك المعروفة بمكتبة المتحف وكانت قد تعرضت إلى الدمار أثناء القتال الذي قاده يوليوس قيصر؛ المكتبة الثانية التي تسمى مكتبة سيرابيوم (Serapeum) وقد نقلت من مكانها قبل عام ٣٩١ وكانت محتوياتها قد وُزِّعت أو دُمِّرت. لكنها لم تكن موجودة

---

(٢٩) أبو الفرج ابن العبري، **تاريخ مختصر الدول**، الدولة التاسعة، طبعة ١٨٩٩، ص١٧٥-١٧٦. الجدير بالذكر أن القصة هذه محذوفة من الطبعة التي أصدرتها دار المشرق عام ١٩٩٢.

قبل مئتين وخمسين عاماً من الفتح. ٥) إن أدبيات القرون الخامس والسادس والسابع لم تتضمن أي ذكر لمكتبة كهذه. ٦) في حال وُجدت مكتبة كهذه عندما سلم قيرس الإسكندرية، من المؤكد أن الكتب كانت لتنقل وفقاً لمادة في معاهدة الاستسلام تسمح بنقل كل المواد القيِّمة طوال أحد عشر شهراً من الهدنة التي تفصل بين توقيع المعاهدة والدخول الفعلي للعرب إلى المدينة. ٧) لو صحَّ أن المكتبة نُقلت أو دُمِّرت، لما كان المؤرخ يوحنا النيقوسي، وهو رجل أدب، أغفل ذكر المسألة وتركها تمر وسط صمت مطبق. والخلاصة هي أن القضية برمَّتها مما أورده أبو الفرج ابن العبري لا يعدو كونه قصة خيالية[٣٠].

تفنيد مشابه يسوقه غيبون لقصة ابن العبري مبرئاً عمرو بن العاص من تلك التهمة[٣١].

وتشبه قصة استيقاد الحمامات بالكتب نكبة مكتبة أخرى هي مكتبة الأزهر بعد استيلاء صلاح الدين الأيوبي على مصر، وهي مكتبة كانت قد أصيبت بالعديد من النوازل التي بدأت مع فترة الاضطرابات أواخر الحكم الفاطمي وهي المكتبة التي تحدَّث المقريزي عنها بإسهاب في **خططه**.

كما تشبه قصة إحراق العرب مكتبة العاصمة الساسانية كتيسيفون، والتي يرويها ابن خلدون في سياق حديثه عن العلوم العقلية، كما يأتي: «وأما الفرس فكان شأن هذه العلوم العقلية عندهم عظيماً ونطاقها متسعاً لما كانت عليه دولتهم من الضخامة واتصال الملك. ولقد يقال إن هذه العلوم إنما وصلت إلى يونان منهم حين قتل الإسكندر دارا وغلب على مملكة الكينية فاستولى على كتبهم وعلومهم. إلا أن المسلمين لما افتتحوا بلاد فارس، وأصابوا من كتبهم وصحائف علومهم مما لا يأخذه الحصر، ولمَّا فُتحت أرض فارس ووجدوا فيها كتباً كثيرة، كتب سعد بن أبي وقاص إلى عمر بن الخطاب ليستأذنه في شأنها وتنقيلها للمسلمين. فكتب إليه عمر أن اطرحوها في الماء. فإن يكن ما

---

(30) A. Butler, *The Arab Conquest*, pp 424-425.

(31) Gibbon, *The History*, p 357.

فيها هدى فقد هدانا الله بأهدى منه وإن يكن ضلالاً فقد كفانا الله. فطرحوها في الماء أو في النار وذهبت علوم الفرس فيها عن أن تصل إلينا»[٣٢].

في القصتين ثمة قائد عسكري يعثر على أعداد من الكتب التي يقف حائراً إزائها فيطلب رأي المرجع السياسي-الديني، الخليفة، الذي يُفتي بألا حاجة للمسلمين بكتب الكفّار بعدما أغناهم الله عنها بالقرآن. لذا، يأمر القائد بتلف الكتب. لكل من ابن العبري وابن خلدون دوافع يمكن الاعتقاد أنها متشابهة، إلى سرد القصة هذه بالصيغتين المعروضتين. فالأول والثاني يتشاركان في الانتماء إلى نخبة علمية لا ريب في أنها تكنُّ الاحتقار للبيئة البدوية التي جاء جنود الفتح الأول منها. كما يتشاركان في التأكيد على قلة اهتمام العرب، عموماً، بالعلوم والثقافة.

ومن دون المبالغة في تفسير قضية إحراق المكتبات، سواء تلك التي أحرقها العرب أو المغول في بغداد وفي قلعة أَلَموت مركز الإسماعيليين النزاريين قرب بحر قزوين، يمكن التأمل في مآلات المكتبات ومصائرها كعينات، ليس على مكانة الثقافة في العالم العربي في نظر حكامه وغزاته فحسب، بل أيضاً على الصروف الرهيبة التي ما فتئت تصيب هذه النواحي، مانعةً تكامل عملية تراكم معرفية وسياسية واجتماعية ضرورية لأي شكل من أشكال النهضة. وإذا كان العرب أبرياء من جريرة إحراق مكتبة الإسكندرية، فإن ما ارتكبوه هناك وفي غيره من البلدان المفتوحة، بحسب شهادات أبناء البلدان تلك، لا يقل خطورة عن تدمير معلم حضاري أو مكتبة تاريخية. فالضرائب التي فرضها الحكم العربي لم تكن بالأمر البسيط بالنسبة إلى المصريين أو العرب. ويمكن القول إنها كانت، عبر جبايتها وإرسال عوائدها إلى المدينة في الحجاز والضغط الشديد الذي يمارسه الأمراء العرب لاستخراجها من الفلاحين والتجار المصريين، تشكّل المحور الذي تدور حوله علاقات العرب بالسكان المحليين. هذا ناهيك عن أدائها دوراً مهماً في دفع أعداد لا تحصى من الأقباط إلى اعتناق الإسلام على أمل التخفيف من وطأة الجزية التي تُستخدم أيضاً في الإنفاق على الجيش العربي وعلى بناء الأسطول

(٣٢) ابن خلدون، المقدمة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣، ص٣٩٣.

البحري وتجهيزه. ومن نافل القول إن الضيق الاقتصادي يؤدي مباشرة إلى اضطراب النسيج الاجتماعي وتخلل عقده، وهذا ما حصل عندما ترك آلاف الفلاحين المصريين أراضيهم ولجأوا إلى الأديرة هرباً من الضرائب، فيما توجه آلاف آخرون إلى المدن بحثاً عن أعمال، مساهمين بذلك في تكوين صورة اجتماعية جديدة للبلاد المفتوحة.

وفاقم من سوء الأوضاع دخول العرب طرفاً في الخلافات المحلية بين رؤساء الكنيستين المتنافستين القبطية والملكية، بحسب ما يروي ساويروس في **تاريخه**. إذ يقول في روايته لقصة «تاوضوروس»، زعيم الجماعة الخلقدونية في الإسكندرية والذي دفع مبلغاً كبيراً من المال للخليفة يزيد بن معاوية مقابل توسيع نفوذه ليشمل تغريم بابا الأقباط أغاتون. مع ذلك شهدت تلك الفترة ازدهاراً في بناء الأديرة والكنائس القبطية وزيادة في عدد المصلين فيها[٣٣].

ومن العلامات ذات الدلالة على طبيعة الحكم العربي، تعيين عمر بن الخطاب عبد الله بن سعد بن أبي سرح على خراج مصر في الصعيد ثم ترقية عثمان بن عفان له إلى منصب الوكيل على مصر كلها بعد عزله عمرو بن العاص. أهمية التعيين هذا أن ابن أبي سرح كان ارتدَّ عن إسلامه بعدما بلغ مرتبة متقدمة في الدين الجديد وكلَّفه النبي كتابة الوحي، لكنه انشقَّ وعاد من المدينة إلى مكة. وقد أمر محمد بقتله يوم فتح مكة لولا ما استأمن له عثمان وهو أخوه في الرضاعة[٣٤]. وقاد الجيوش في فتوح شمال أفريقيا ثم «اعتزل» لمَّا وقعت الفتنة بين معاوية وعلي ومات في فلسطين. ولئن اختلفت كتب التاريخ و«المغازي» العربية في شأن كفاءة ابن أبي سرح في تولِّي حكم إقليم خطير مثل مصر، فإنها اتفقت على أنَّ توسُّط عثمان لدى النبي هو ما حال دون إعدامه يوم فتح مكة. وأخوَّة عبد الله لعثمان بالرضاعة تضعه ضمن الأسرة الأموية وهو السبب الأرجح لتوليته مصر. بكلمات أخرى، يتقدم هنا أيضاً العامل القبلي على العامل الديني في تشكيل الدولة العربية الفتية. وهذا يعيد الانتباه إلى الإغفال المتعمد الذي تواجه

---

(٣٣) ساويروس، تاريخ البطاركة، الجزء ٢، ص٨.

(٣٤) الواقدي، كتاب المغازي، تحقيق مرسدن جونس، دار الكتب، ط٣، ١٩٨٤ (عن طبعة أوكسفورد ١٩٦٦)، ص٨٥٥-٨٥٦.

به الكتابات العربية الحديثة العنصر القبلي في تشكل الإسلام ودوله الثلاث الأولى، لمصلحة تغليب المضمون الإيديولوجي القومي والديني.

الولاة العرب

في فترة الاضطرابات التي سبقت انتقال الحكم في دمشق من الجناح السفياني إلى الجناح المرواني من بني أمية، لم يخفِ المصريون تأييدهم لابن الزبير ثم شعورهم بالخوف الشديد بعد انتصار عبد الملك بن مروان وتوليته أخيه عبد العزيز على مصر.

وقد تكون الحادثة التي وقعت بين عبد العزيز عند حضوره إلى الإسكندرية في العام الأول من ولايته لجباية الخراج وبين بطريرك الأقباط الأنبا يوحنا الذي لم يستقبل الوالي الأموي لعدم علم البطريرك بوصول الحاكم إلى المدينة ولوشاية أعدائه به عند عبد العزيز، المواجهة الأولى بين حاكم عربي على مصر وبين رأس الكنيسة القبطية، والتي يعمد فيها الأول إلى إذلال الثاني وسجنه بتهمة «غلظ الرقبة» أو التعالي على الأمير المسلم. وأمر هذا بإبقاء البطريرك في السجن إلى أن يدفع مئة ألف دينار[٣٥]. وكانت الدولة العربية في أمسِّ الحاجة إليها، على ما يبدو، بسبب التزامها دفع جزية قدرها ألف دينار يومياً إلى البيزنطيين الذين استغل إمبراطورهم يوستينيانوس الثاني الحرب الأهلية العربية وأرسل قواته تعيد احتلال بعضاً من جزر البحر المتوسط إضافة إلى أجزاء من ساحل الشام.

انتهت إذاً فترة السماح العربية وبات على مصر أن تكون ما هي عليه فعلاً، مستعمرة تزوِّد المحتلين بالضرائب والجنود وأرضاً لنشر الدعوة الإسلامية. فالحادثة بين عبد العزيز والأنبا يوحنا كانت مقدمة لسلسة طويلة من الحوادث التي تشكل سلوكاً ونهجاً أكثر مما هي في الواقع انتهاكات أو تجاوزات لسياسات العهود الإسلامية. ويمكن المحاجَّة أن تغيِّر طبيعة الدولة الإسلامية من خلافة راشدة يحتل الدين فيها موقع الموجه والمرشد في العلاقات مع الشعوب المغلوبة، إلى ملك عضوض يتوارثه سادة بني أمية الساعين إلى تحقيق مصالح هي مزيج من الاستئثار القبلي بمقدرات صارت أوسع

(٣٥) ساويروس، **تاريخ البطاركة**، ج٢، ص٢٥-٢٧.

من أن يحيط بها حكم قبيلة واحدة، وبداية ظهور نذر الأزمة الشاملة التي أطاحت لاحقاً بالدولة الأموية ومن ثم عجزت الدولة العباسية عن علاجها، أي أزمة الإدارة الاقتصادية، من خلال الاعتماد على عائدات ضريبية يوفرها أساساً «أهل الذمة».

لكن كل هذا لا يلغي الحقائق الدامغة والتي لم ينفها الكتاب المسلمون لناحية العسف الشديد في تحصيل الضرائب أو الجزية والخراج. فعن سبب عودة الرومان إلى الإسكندرية يقول ابن عبد الحكم، وهو من أقدم الإخباريين العرب للفتح العربي لمصر: «إن صاحب إخنا قدم على عمرو بن العاص فقال أخبرنا ما على أحدنا من الجزية فيصبر لها فقال عمرو وهو يشير إلى ركن كنيسة لو أعطيتني من الركن إلى السقف ما أخبرتك إنما أنتم خزانة لنا إن كثر علينا كثرنا عليكم وإن خفف عنا خففنا عنكم فغضب صاحب إخنا فخرج إلى الروم فقدم بهم فهزمهم الله وأسر النبطي فأُتي به عمرو فقال له الناس اقتله فقال لا بل انطلق فجئنا بجيش آخر»[٣٦]. المقصود هنا أن تعيين الجزية على المصريين كان مسألة خاضعة لحاجات الفاتحين أكثر من خضوعها لمعايير مضبوطة، وهو ما كان يثير حنق دافعي الجزية ويدفعهم إما إلى طلب المساندة من البيزنطيين أو إلى القيام بانتفاضات استمر بعضها عقوداً عدة على غرار انتفاضة اليشمور.

ويتوالى الحكام الأمويون على مصر. ومن النادر أن يجد واحد منهم كلمة طيبة من الإخباريين الأقباط عنه. وكان لعبد العزيز ولد يدعى الأصبغ (الأخ الأكبر للخليفة عمر بن عبد العزيز) حاز على كراهية خاصة بين الأقباط لفرضه الجزية على الرهبان في جميع أنحاء مصر. وأسلم على يديه «بطرس والي الصعيد وجماعة كهنة وعلمانيين لا يحصون من كثرتهم» لكن الرب يسوع لم يمهله طويلاً «لبغضه للشعب المسيحي»[٣٧]. وبعد وفاة عبد العزيز، يعيِّن عبد الملك ابنه عبد الله على الصلاة والخراج في مصر

(٣٦) عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم، **فتوح مصر والمغرب**، تحقيق عبد المنعم عامر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٩، ص٢٣٨.

(٣٧) ساويروس، **تاريخ البطاركة**، ص١٠٧-١٠٨.

الذي فعل «أفعال سوء وصنع آلات عذَّب بها الناس وكان كالوحش الضاري حتى إنه في أكثر أوقاته إذا جلس على المايدة (إلى المائدة) يقتلون الناس قدامه»[٣٨].

ومن الولاة المكروهين أيضاً قرة بن شريك الذي تسببت سياسته الجبائية في ثورة شارك فيها المسلمون والمسيحيون، وأسامة بن يزيد الذي أدخل إلى مصر تقليداً كان موجوداً في عدد من الإمبراطوريات القديمة وهو وضع حلقات حديد في أيدي السكان لضمان دفعهم للضرائب. وهو ما وسَّعه أسامة ليشمل رهبان الكنيسة القبطية. أما عمر بن عبد العزيز الذي يوصف بالخليفة الراشد الخامس فقد كان «يعمل خيراً أمام الناس وسوءاً أمام الله» في نظر كاتب **تاريخ البطاركة** لطرده المسيحيين من دواوين الإدارة[٣٩].

الضرائب الباهظة والتجنيد في الجيش العربي للمشاركة في الفتوحات والتمييز ضد المصريين كانت من علامات السياسة الأموية على ما يُفهم من **تاريخ البطاركة**، الذي يقول كاتبه إن السكان لم يخفوا تأييدهم لثورة الخرسانيين الذين ارتفع مستوى النيل أثناء ثورتهم إلى ثمانية عشر ذراعاً، فتفاءل الناس الذين كانوا يقولون إن يد الرب مع الخرسانيين وكان هؤلاء، بحسب أخبار شاعت بين المصريين، إذا وجدوا قوماً عليهم علامة الصليب يخففون عنهم الخراج ويرفقون بهم «ويعملون معهم الخير في جميع البلاد»[٤٠]. وليس هذا بغريب إذ إن الأمويين، حتى في الأيام الأخيرة لحكمهم، بعدما فرَّ خليفتهم الأخير مروان بن محمد إلى مصر، تعاملوا بقسوة مفرطة مع الأقباط وتعرَّض الأنبا خايل إلى الإذلال أمام مروان الذي لم يكن في حاجة إلى المزيد من الأعداء[٤١].

وبلغ انتظار المصريين الخلاص من الحكم الأموي حداً جعلهم يرون أن ملاك الرب حامل قضيب من ذهب وفي طرفه صليب نصر أبي مسلم الخرساني، قائد

---

(٣٨) ساويروس، **تاريخ البطاركة**، ص١١٣.

(٣٩) عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم، **فتوح مصر والمغرب**، مصدر سابق، ص١٦٢-١٦٣.

(٤٠) المصدر نفسه، ص٤٥٨-٤٥٩.

(٤١) المصدر نفسه، ص٤٢٧-٤٢٨.

الثورة العباسية، على جيوش الأمويين[٤٢]، وذلك قبل أن يُصابوا بخيبة أمل شديدة جراء استئناف سياسة الضرائب المرهقة في مطلع العهد العباسي[٤٣]، ما جعل المسلمين المصريين ينضمون إلى المسيحيين في عدد من الثورات الكبيرة في العقدين الثاني والثالث من القرن التاسع أثناء حكم الخليفة المأمون.

---

(٤٢) عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب، ص٣٧٩.

(٤٣) المصدر نفسه، ص٤٦٢-٤٦٣.

الفصل السادس

إيران: عصر «الغصن الحديد»

تواجه كلَّ من يريد الكتابة في التاريخ الفارسي-الإيراني الوسيط مشكلة المصادر والمراجع. وعلى ندرة ما يمكن الاستناد إليه في مجال التأريخ للإمبراطوريات الفارسية-الإيرانية في العصور السابقة للفتح العربي، إلا أنه يمكن الاعتماد على مجموعة من النصوص والنقوش الموضوعة باللغة البهلوية (أو الفهلوية) والتي تسمح قراءتها بفهم الخطوط العريضة لمجريات وأحداث وأجواء الدول والمجتمعات التي سادت وعاشت في إيران.

أما بالنسبة إلى المرحلة التي سبقت الفتح العربي وأعقبته مباشرة، فثمة شحٌّ في المصادر التاريخية والمكتوب منها خصوصاً، وهي حالة امتدت ما يزيد عن مئتي عام أطلق عليها المؤرخ الإيراني الحديث عبد الحسين زارينكوب (Abd Al-Husain Zarrinkub) تسمية «قرنان من السكوت»، أو **دو قرن سكوت** بالفارسية كما سمَّى كتاب معروف له في تاريخ بلاده. وبحسب تلك المقولة، لم ينته «الصمت الفارسي» سوى مع بداية تدوين الأدب المتراكم في الذاكرة الشعبية والمحفوظ شفهياً الذي وصل ذروته مع الفردوسي وتحفته **الشاهنامة** التي، وإن كانت لا تندرج في إطار المراجع التاريخية بالمعنى الصارم للكلمة، إلا أنها تعطي صورة واضحة عن وجهة نظر شرائح واسعة من الإيرانيين حيال العرب والأتراك، والمآل الذي آلت إليه إيران في ظل الإسلام، خصوصاً في الجزء الذي يتناول الفردوسي فيه «الملوك الجدد» من الأسرة الساسانية.

وحلَّ المؤرخون في العصور الحديثة معضلة المصادر باللجوء إلى دراسات مكثفة للعملات النقدية المسكوكة في الأعوام الأولى للفتوحات وإلى البحث في أركولوجيا المناطق التي توطَّن فيها العرب وتلك التي كانت قائمة قبل الفتح وأثناءه للتعرف إلى المعطيات الديموغرافية والاقتصادية والعمرانية وحتى السياسية والعسكرية.

ويمكن القول إن «الصمت الفارسي» لم يكن شاملاً. فالعديد من الكتاب الذين يوضعون عادة بين المؤرخين العرب، هم في واقع الأمر من الإيرانيين الذين أسلموا هم أو أسلافهم وعاشوا فترات طويلة من أعمارهم بين أبناء قومهم. وعلى سبيل المثال، إن كتاب **تاريخ الرسل والملوك** للطبري الآتي إلى بغداد بعد تجوال مديد في أقاليم الدولة الإسلامية، خصوصاً الشرقية منها، والمتحدر من طبرستان، يشكِّل مصدراً ممتازاً للمعلومات عن التاريخ الإيراني قبل مجيء العرب، على الرغم من إدراج الطبري في قائمة المؤرخين العرب أصحاب المؤلفات الكبرى في تاريخ العرب والإسلام. ثم ظهرت فئة ثانية كتب العديد من أفرادها باللغة العربية وبعضهم باللغة الفارسية، هي فئة مؤرخي الأقاليم الإيرانية. ويمكن العثور ضمن هذه الفئة على تواريخ طبرستان وسيستان وقُم وأصفهان. وبغضِّ النظر عن حجم التكرار الموجود في المصادر المذكورة التي يبدو أكثرها وكأنه منسوخ بعضه عن بعض، خصوصاً عندما يخرج من السياق الخاص بموضوعه إلى المسائل التاريخية العامة، لكن يجوز القول إن المراجع هذه باتت تشكل جزءاً لا غنى عنه في النظر إلى حقبتَي الفتوحات والحكم الإسلامي المبكر من التاريخ الإيراني.

يتعيَّن هنا توضيح أن المصادر العربية والغربية غالباً ما تستخدم عدداً من التسميات والصفات للإشارة إلى الشعوب التي عاشت وتعيش على الهضبة الإيرانية والمناطق المحيطة بها شرقاً وغرباً، على نحو يفرض في بعض الأحيان تشوُّشاً وإبهاماً يزيدان في تعقيد الموضوع المعقد أصلاً. «الفرس» و«المجوس»[1] أي الكلمتان اللتان تعمَّان الأدبيات العربية القديمة، ليستا دقيقتين في تحديد ماهية تلك الشعوب. ففارس

(1) Jamsheed K. Choksy, *Conflict and Cooperation- Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*, Columbia University Press, New York 1997, p 9.

إقليم يقع جنوب غربي إيران، ومع أنه كان لسكانه أدوار محورية في تاريخ وثقافة إيران القديمة والحديثة، وقد هيمنوا على باقي الأقاليم الإيرانية (باستثناء مناطق السُغد، ما وراء النهر)، إلا أنهم ليسوا جميع الإيرانيين.

كما أن كلمة «المجوس» التي يُقصد بها المؤمنون بالديانة الزرداشتية تعني تحديداً طبقة معينة من الكهنة، كما أنها ليست صحيحة عند تناول الإيرانيين كشعوب تنتمي إلى بيئة ثقافية واحدة، بل هم من ينتمون إلى كيانات سياسية تفاوتت درجات استقلالها عن المركز الفارسي-الإيراني، وهو مركز يتشكَّل في نهاية الأمر من اتحاد مركَّب لـ «ملوك» الأقاليم والنواحي الذين يقف على رأسهم «ملك الملوك وشمس الآريين» (الإيرانيين).

وثمة إشارات إلى العلاقات العربية-الإيرانية تعود إلى أيام الإسكندر المقدوني تفيد بوجود صلة ما بين الجانبين، كما كان في البلاط الساساني مسؤول عن الشؤون العربية[٢] توازي مهماته ما كان مكلفاً به «مكتب شؤون البرابرة» في البلاط البيزنطي، لناحية متابعة أوضاع الشعوب التي تعيش على تخوم الإمبراطورية متابعةً استخبارية ودبلوماسية في الوقت عينه.

وتراوحت العلاقات العربية-الإيرانية السابقة للفتح الإسلامي بين الاستتباع الإيراني الكامل للعرب وبين وصول البعض من هؤلاء إلى مراكز مهمة في البلاط الإيراني ودخولهم طرفاً في نزاعات أجنحة الأسرة الساسانية. فملك الحيرة، المنذر، على سبيل المثال، ساعد بهرام الخامس على تولي العرش. ويمثل العرب في الأدوار هذه، اللخميون ومملكة الحيرة الشهيرة في الشعر الجاهلي العربي. وتبلغ العلاقة تلك حدَّ المواجهة والحرب التي تبعت، خصوصاً، القضاء على المملكة اللخمية واتخذت شكل غارات وغزوات كانت أبرزها الحرب بين الساسانيين وقبيلة بكر بن وائل بين العامين ٦٠٤ و٦١١. والملاحظة التي يمكن إيرادها هنا أن المؤرخ البيزنطي ثيوفانس يتحدث عن هجمات عربية على سوريا في ذلك العام، بحيث يمكن الربط بين تطور

(2) Abd Al-Husain Zarrinkub, «The Arab Conquest of Iran and its Aftermath», in *The Cambridge History of Iran*, vol. 4: «From the Arab Invasion to the Saljuqs», Cambridge University Press, 1975, pp 1-2.

الأحداث داخل الجزيرة العربية وبين اتجاه العرب إلى الخارج بحثاً عن مواطن ومصادر عيش جديدة.

ولم تكن الرحلات إلى إيران والعراق الواقع تحت سيطرة الأولى للتجارة والإقامة في كنف الملوك اللخميين والاستفادة من عطاياهم مجهولةً عند العرب في الحجاز وخارجه حتى لو غطَّت عليها أخبار «رحلة الشتاء والصيف» الشهيرة إلى اليمن والشام. ويلاحظ المستشرق الألماني ثيودور نولدكه أن قريشاً كانت تفضِّل، كمصدر للمتعة، أقاصيص نضر بن الحارث الذي تعلَّم الأساطير الفارسية أثناء رحلاته إلى بلاد ما بين النهرين، على آيات محمد (التي تروي قصص ومواعظ الأنبياء). ويرى أن المنافسة هذه هي التي أدت إلى أن يأمر محمد بقتل نضر بعد وقوعه في أيدي المسلمين أثناء معركة بدر على الرغم من أن النبي كان يبدي رأفة في العادة مع الأسرى من الأعداء[٣]. واستطراداً، يمثِّل هذا التنافس بين محمد وبين نضر تنافسَ النفوذ الفارسي- البيزنطي على كسب العرب. وهذا سبب ترفضه، بداهة، الرواية الإسلامية. ما يعنينا هنا هو حضور الثقافة الفارسية التقليدية، «أخبار رستم والأصفنديار» على ما يسمِّي المؤرخون العرب روايات نضر بن الحارث، في شبه الجزيرة العربية في حقبة الرسالة الإسلامية.

النبوءات مكان التاريخ

وفي ظل الغياب الكبير، لكن غير الكلي، للتاريخ الإيراني المدوَّن لفترة الفتوحات، لجأ الإيرانيون إلى تطوير نبوءات قديمة كانت معروفة حتى خارج إيران منذ القرن الرابع قبل الميلاد، وإدخال تعديلات عليها لتتوافق مع أحداث القرون التالية وما أصاب إيران وشعبها بعد الغزو العربي.

---

(3) Theodore Noldeke, *Sketches from Eastern History*, p 30.

راجع تفاصيل عن النضر بن الحارث وإساءاته إلى النبي ومقتله في السيرة النبوية لابن هشام والدر المنثور للسيوطي. تجدر الإشارة هنا إلى أن مقتل النضر وسورة الروم من العوامل التي بررت لعدد من الباحثين (كسليمان بشير في **مقدمة في التاريخ الآخر**) الحديث عن ميل الدعوة الإسلامية في مراحلها المبكرة إلى الإرث والفضاء الثقافي المسيحيَّين عموماً وتفضيلهما على تأثيرات أخرى كالفارسية.

وترك انحدار التقاليد القديمة وحلول القيم الإسلامية مكانها أثراً عميقاً عند الزرادشتيين. وفي نص «بهمن يشت» (Bahman Yasht)، وهو أحد التعليقات القيامية على كتاب الأفيستا (Avesta) المقدس، يفسر الإله أهورا مزدا حلماً لزرادشت رأى فيه شجرة لها سبعة أغصان، على أنها المراحل المختلفة من الألفية العاشرة التي يعيش فيها زرادشت، وأن الغصن الحديد من الشجرة يرمز إلى عصر العداء الذي يأتي بعد انقضاء عهد خسرو الأول (٥٣١-٥٧٩) عندما «تندفع أعداد لا تحصى من صنوف الشياطين ذوي الشعر الأشعث، من عِرق الغضب، إلى بلاد إيران من جهة الشرق» فيعاني الشعب والدين «ويسود أولئك المتمنطقون بالأحزمة الجلدية (الأتراك) والعرب والرومان». وبعد الاستماع إلى تفاصيل الأهوال التي ستنزل بشعبه، يسأل زرادشت «إذا كانوا سيحيون الدين المزدي الصحيح وأي وسائل سيستخدمون للقضاء على تلك الشياطين ذوي الشعر الأشعث من عرق الغضب؟» يجيب أهورا مزدا أنه بعد المعاناة في العصر الرابع / السابع سيظهر الملك المحارب واهرام وارجواند والأمير ويشتويان مع مئة وخمسين من الرجال المتمسكين بالحق ليهزموا أعداء إيران في ألفية أوشيدار التي سينهض فيها الدين الصحيح. وأخيراً ستحل الألفية الثانية عشرة والأخيرة التي يظهر فيها ساوشيانت فيعيد الطهارة إلى المخلوقات ويحدث النهوض[٤].

وتتكرر النبوءات القيامية ذاتها تقريباً في نصوص أخرى خصوصاً في «دينكارد» (Denkard) و«بونداهيشن» (Bundahishn)[٥]. بيد أن الإيرانيين الذين انتظروا الأتراك من الشرق، جاءهم العرب من الغرب.

وحصل التقدم العربي بعد هزيمة أولى أمام القوات الإيرانية في معركة الجسر التي أعقبتها ثلاثة انتصارات عربية كبيرة في القادسية ونهاوند وجلولاء، أدت إلى قصم ظهر الإمبراطورية الساسانية التي كانت تكابد نتائج سلسلة هزائم أمام البيزنطيين وتبعات صراعات داخل البيت الحاكم. تخلل أزمة الحكم تلك وصول عدد من الملوك

---

(4) Hoyland, *Seeing Islam*, pp 321-322.

(٥) للمزيد من التفاصيل عن موقع هذه النصوص في المنظومة الفكرية والدينية الإيرانية القديمة يمكن العودة إلى مواد «دينكارد» و«بونداهيشن» و«بهمن يشت» في الموسوعة الإيرانية.

إلى الحكم لم تزد فترة حكمهم عن الشهور المعدودة ومن بينهم ابنتا خسرو الثاني، بوران وأزرمي دوخت. والأخيرة هي من ينسب المؤرخ الإيراني في القرن الثالث عشر محمد بن الحسن بن أصفنديار إلى النبي قوله عنها: «ويل لأمة ملكتها النساء»[٦]. الجدير بالذكر أن أبا الفرج ابن العبري ينسب جملة مشابهة إلى عدد من النبلاء الفرس الذين قالوا أثناء تنصيب الإمبراطور الساساني الأخير يزدجرد الثالث «إنما أوتينا من تمليكنا النساء علينا» بعد الانقسامات التي شهدها عهد أزرمي دوخت[٧].

وعن دخول العرب إيران يروي ميخائيل السرياني أن الطائيين اجتاحوا بلاد الفرس وصعدوا جبل مردي من جهة راش عينا وقتلوا الكثير من الرهبان في ديرَي قيدار والبيض لاعتقادهم أن الرهبان جواسيس للفرس[٨]. ويقول إن الفرس أرسلوا رجلاً من مسيحيِّي حيرة النعمان يتقن لغة الطائيين، أثناء الاستعداد لجولة من القتال قرب الكوفة لاستطلاع أحوال العرب في معسكرهم القريب. وحدَّث الرجل نفسه وهو يقترب من المعسكر بأنه سيَعلم من سينتصر في القتال بناء على جواب أول شخص يقابله. فالتقى بعربي مقرفص قام بعد ذلك وقضى حاجته ثم أكل ونظف قميصه. سأل الجاسوس الجندي العربي «ماذا تفعل؟» أجابه «كما ترى. أُدخلُ الجديد وأُخرج القديم واقتلُ الأعداء»، أي إنه أكل وقضى حاجته ونظف قميصه من القمل والحشرات. صعق السائل وردد في داخله: «إن الجديد يأتي والقديم يرحل والفرس سيُقتلون». وعند عودته إلى الفرس قال الجاسوس: «رأيت أناساً حفاة وعراة وجهلة لكنهم شجعان جداً». وروى للقائد الفارسي ما رأى وما قال وعندما اندلع القتال هُزم الفرس ولاحقهم العرب حتى المدائن الواقعة على نهر دجلة[٩].

---

(6) Muhammad B. Al-Hasan B. Isfandiyar, *Abridged Translation of the History of Tabaristan*, by Edward G. Browne, Leyden, London 1905, p 96.

(٧) ابن العبري، **تاريخ مختصر الدول**، ص١٠١. ويبدو أن ابن العبري ينقل هذه الأخبار عن مؤرخ مسلم هو صاعد الأندلسي كما أنه يعيِّن موعد تولِّي يزدجرد الثالث الحكم عند اقتراب العرب من كتسيفون-المدائن، وهذا غير صحيح.

(8) Michel le syrien, *Chronique*, p 419.

(9) Ibid, p 421.

ويشير بروك إلى أن صورة الجاسوس الذي يلتقي جندياً من الأعداء مأخوذة من قصة لقاء هوميروس مع صيادين أركاديين. لكن هوميروس لم ينجح في فك طلاسم اللغز على النحو الذي فعله الجاسوس[10].

ويسجل ميخائيل السرياني دهشته لتمكن هؤلاء الغزاة من عبور دجلة على خيولهم من دون خسارة جندي واحد ثم اقتحام المدائن بسهولة نسبية[11]. لكن مصادر المغلوبين، في سياق بحثها عن أسباب الهزيمة وتبريرها، تمنح المنتصرين، في العادة، صفات القوة الخارقة والبأس الشديد على غرار ما فعل المؤرخون العرب بعد مئات الأعوام أثناء الغزو المغولي.

وأمْلت ضرورة منع الإيرانيين من شن هجوم مضاد والحصول في الوقت ذاته على المزيد من الجزية والأموال، الاندفاع إلى مدن الهضبة الإيرانية[12]. تقدَّم العرب صوب عمق أراضي الإمبراطورية واصطدموا بالجيش الإيراني في معركة نهوند الكبيرة (قرب مدينة همدان الحالية) في ربيع أو صيف عام ٦٤٢، وهي المعركة التي حشد الإيرانيون قواتهم لخوضها من كافة أنحاء بلادهم، والتي انتهت بعدها المقاومة الإيرانية المنظَّمة وحلَّت محلَّها سلسلة من الاشتباكات أقل أهمية، إضافة إلى عدد من المعاهدات مع الحكام المحليين.

ويقول مصدر زرادشتي إن العرب «أحرقوا ونهبوا بيوت البسطاء وأملاك السادة» أثناء تقدمهم في حين أن العديد من الروايات لا تتحدث عن دمار واسع ألحقه الفتح العربي. ويوضح باحث إيراني معاصر أن أكثرية المواقع التي تعرضت إلى الدمار هي مراكز عسكرية هاجمها العرب للاستيلاء عليها في حين أن التجمعات السكنية والتي كانت تضم عائلات الموظفين الإيرانيين كانت تقع في ضواحي المراكز تلك[13].

(10) S.P. Brock, *Syriac Views of Emergent Islam*, pp 87-97.

(11) Michel le Syrien, *Chronique*, p 424.

(12) Choksy, *Conflict and Cooperation*, p 16.

(13) Ibid, p 18.

وتتعدد الروايات العربية والمسيحية الشرقية عن نهاية يزدجرد الثالث الذي ظل يحاول طوال عقد من الزمن حشد نبلاء إيران ومواطنيها لصد الهجوم العربي. وتتحدث تواريخ عربية عن قتله على يد طحان لجأ الإمبراطور إليه، بعدما خذله حاكم محلي. وتقول أخرى إنه وقع في قبضة قوة عربية قتلته وجزت رأسه وأرسلته إلى الخليفة عثمان بن عفان.

ما قاله الصينيون

سجلات سلالة تانغ (Tang) التي حكمت الصين بين القرنين السابع والتاسع توفِّر مادة غنية عن التحركات العربية على الجبهات الشرقية. أكثرية السجلات هذه لم تخضع للتدقيق النقدي وللمقارنة اللازمة مع المعلومات الواردة من المصادر الأخرى. لكن الرواية الصينية تقدِّم نظرة إلى أحداث إيران من زاوية مختلفة جداً عن السرديات المعروفة وتضع انهيار الإمبراطورية الساسانية في مسار الحروب التي كانت تخوضها ضد الغزاة الأتراك الآتين من الشرق والذين شكلوا عدواً مشتركاً للصين ولإيران في الفترة السابقة للفتح العربي.

وتشير تلك السجلات إلى أنه «في نهاية حقبة (سلالة) سوي[١٤] (Soei) (٥٨١-٦١٨)، اجتاح كاغان الأتراك الغربيين (الذين تسميهم المصادر الصينية تو-كيو Tou-kiue) تشي-هو (جابغو) (Che-hou- Jabgou) تلك المملكة (إيران) ودمرها؛ وقتل الملك كو-سا-هو (K'ou-sa-ho) خسرو الثاني برويز الذي لم يقتله الأتراك بل ابنه شيروي الذي حكم باسم قباذ الثاني بحسب المصادر المختلفة. وتولى ابنه تشي-لي (Che-li) (شيروي) العرش. وبعد موت تشي-لي، لم يعد (الفرس) يريدون أن يكونوا أتباعاً (للأتراك)، فاستولوا على العرش وأعلنوا ابنة كو-سا-هو ملكة. فقتلها الأتراك كذلك. وكان ابن تشي لي (شيروي) لاجئاً في تلك الأثناء في بلاد فو-لين (Fou-lin) (سوريا)؛ وذهب إليه أناس من المملكة (إيران) وأتوا به وأجلسوه على العرش؛ وكان هذا أي-تا-تشي (I-ta-che) (أردشير الثالث). وبموته استولى على السلطة أي-سي-

(١٤) وهي السلالة التي حكمت الصين قبل سلالة تانغ.

سي (I-se-se) (يزدجرد الثالث). وفي العام الثاني عشر من (دورة) تشنغ-كوان (Tcheng-koan) (عام ٦٣٨) أرسل السفير مو-سا-بان (Mo-sa-pan) لتقديم الاحترام إلى البلاط (الإمبراطوري الصيني) وجلب الجزية، وحمل معه أيضاً حيوان جو-تو[١٥] (Jou-to) حياً، ولهذا الحيوان شكل جرذ ولونه أخضر زاهٍ، ويبلغ طوله تسع بوصات، ويُجيد سحب الجرذان من جحورها. ولم يدم حكم أي-سي-سي (يزدجرد) طويلاً وطرده كبار رجال البلاط، وهرب إلى تو-هو-لو (T'ou-ho-lo) (طخارستان)، لكن في منتصف الطريق هاجمه التا-تشي (Ta-che) (الطائيون العرب) وقتلوه»[١٦].

تثير هذه القصة أسئلة أكثر مما تُقدِّم الإجابات. فعلى الرغم من أن الصراعات بين الساسانيين والقبائل التركية معروفة، إلا أن مقتل خسرو الثاني وجلوس ابنه على العرش جاءا في إطار هزيمة إيران في حربها ضد بيزنطية، بحسب ما تُجمع عليه المصادر الأخرى. والتشابه في الخطوط العامة في الفترة التي تبعت مقتل خسرو لناحية تعاقب الملوك الساسانيين على الحكم والإشارات إلى اضطراب أحوال البلاط الساساني، لا يكفي لتوضيح سبب وجود يزدجرد في سوريا التي كانت قد عادت إلى الروم فيما تقول المصادر الأخرى إنه كان في اصطخر. ولعل أحد اقتراحات الإجابة يكمن في أن المؤرخين الصينيين خلطوا في ظروف الاقتتال بين الأمراء الساسانيين، بين مجيء يزدجرد من سوريا وعودة القائد شهرباراز الذي أشرف على انسحاب القوات الإيرانية من الأقاليم التي احتلها خسرو الثاني، ثم دخل إلى العاصمة ليستولي على العرش ويقتل قباذ الثاني الذي كان قد عمد إلى تصفية كل من خشي أن يشكل منافساً له على الحكم. إضافة إلى أن مقتل يزدجرد يُقدم بصيغة حادث عابر تعرض له على أيدي مجموعة عربية وجدت، من دون سابق إشارة، في عمق المناطق الشرقية للإمبراطورية الساسانية (طخارستان) بعدما طرده رجال البلاط من منصبه.

---

(١٥) لم ينجح محقق المخطوطة في تحديد ماهية هذا الحيوان.

(16) Édouard Chavannes, *Documents sur les Tou-Kiue (Turcs occidentaux)*, p 203.

(من النسخة الالكترونية الموجودة على موقع «كلاسيكيات العلوم الاجتماعية»):

(http://classiques.uqac.ca/classiques/chavannes_edouard/toukiue/toukiue.html

لكن ما يحول دون إسقاط الرواية الصينية من الحساب هو أن العلاقات الإيرانية-الصينية كانت راسخة[١٧] في فترة الفتوحات العربية على ما يدل مجيء السفير (الذي يبدو أنه «مرزبان» إيراني بحسب السجل الصيني ويكون هذا لقبه الوظيفي وليس اسمه الشخصي حيث يعتبر المرزبان من كبار القادة العسكريين الذين يكلفون عادة بحماية حدود الإمبراطورية).

وإذا جرى تجاوز التساؤل عن سبب وجود يزدجرد في سوريا، بحسب الرواية الصينية، إلا أن المؤرخين يتفقون على أن حالة من الميوعة سادت المقاطعات البيزنطية التي أخلاها الساسانيون بعد انسحابهم تنفيذاً لاتفاق السلام. وتتحدث المصادر العربية، على سبيل المثال، عن اتفاق أبرم مع الفرس الذين وجدوا في بعلبك أثناء الفتح الإسلامي بشأن خروجهم من المدينة[١٨] في حين أن قوات فارسية وجدت في غير مكان من سوريا[١٩]، وكان بعضها قد انضم إلى البيزنطيين وقاتل معهم في اليرموك.

ويقول ميخائيل السرياني إن ابن شهرباراز، القائد الساساني الذي انشق عن جيش خسرو الثاني والتحق بهيراكليوس، نجا من معركة اليرموك وانضم إلى المسلمين وقصد حمص حيث أقام، ومن هناك بعث برسالة إلى الخليفة عمر يطلب فيها وضعه على رأس جيش ليذهب ويفتح فارس. وتتابع القصة أن عمراً صدَّق الرسالة، بَيد أن بنات خسرو الثاني الأسيرات في المدينة ألححنَ على عدم تصديق ما قاله ابن شهرباراز ورويِنَ للخليفة ما فعل شهرباراز وابنه بخسرو وأبنائه، وقلن إن القائد الفارسي لا يريد سوى التمرد والاستيلاء على السلطة. فأرسل عمر إلى حمص أمراً بقتل ابن شهرباراز[٢٠].

---

(١٧) لصورة أوفى عن العلاقات الساسانية-الصينية راجع مادة Chinese-Iranian Relations في الموسوعة الإيرانية.

(١٨) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص٨٣.

(19) Kaegi, *Byzantium*, p 156.

(20) Michel le Syrien, *Chronique*, p 421.

وهذه الصورة لا تكفي للإحاطة بمدى تفكك الحكم، إذ إن الإمبراطورية الساسانية في مرحلتها الأخيرة راحت تشبه النظام الإقطاعي في العهد البارثي السابق والذي يحتل فيه المسؤولون المحليون والدهاقنة الموقع الأعمق تأثيراً. ووفقاً لما تظهره المسكوكات النقدية، فقد حكم المناطق المختلفة لإيران كل من هرمز الخامس وخسرو الثالث وبيروز الثاني وخسرو الرابع، بين العامين ٦٣١ و٦٣٧، أي في الوقت الذي كان فيه يزدجرد الثالث لا يزال على العرش[٢١]. ومما فاقم من صعوبات الدفاع عن إيران أن إصلاحات قاباذ الأول وخسرو الأول «أنوشروان» قضت بتقسيم الجيش إلى أربعة فيالق يتولى كل منها الدفاع عن منطقة معينة. وعنى ذلك أن هزيمة أي من الفيالق يترك قلب البلاد مفتوحاً للغزاة[٢٢]. وهذا ما حصل مع هيراكليوس وتكرر مع العرب. وبين سقوط العاصمة عام ٦٣٦ وبين مقتله عام ٦٥١، ظل يزدجرد الثالث يبحث عن الدعم والمساندة من الحكام المحليين الذين واجهوه كما حدث في مرو التي قتل في نواحيها على يدَي طحان، على ما تفيد مصادر عدة منها شاهنامة الفردوسي[٢٣].

وإذا كان أحد المتخصصين في التاريخ الإيراني، ريتشارد فراي (R. Frye)، يرى أن من مفارقات الفتح العربي توحيده جميع الإيرانيين للمرة الأولى منذ العهد الأخميني وإفساحه في المجال أمام ظهور لغة وأدب وثقافة وفن، موحَّدة جميعها، في ظل الإسلام الذي مكَّن تلك الثقافة من الانتشار بعيداً خارج الحدود الإيرانية[٢٤]، فإن العملية هذه لم تأت بالسهولة التي قد يخرج بها من يقرأ هذه الكلمات الموجزة قراءة سريعة. فمسار تشكيل إيران بعد الفتح اتسم بالعنف حيناً وبالتسامح في أحيان أخرى وبهجرات عربية إلى الأراضي المفتوحة قابلها السكان بمواقف مختلفة لم تخلُ من عداء وصدام واحتجاج، وبهجرات مقابلة للإيرانيين إلى الصين والهند، حَمَلَ المنطلقين فيها

(21) Touraj Daryaee, *Sasanian Persia - The Rise and Fall of an Empire*, I.B. Tauris, 2009, p 36.

(22) Ibid, p 37.

(23) *The Shahnamah of Firdausi*, A.G. Warner and E. Warner (Done into English by), vol. IX, London 1925, p 107.

(24) Richard N. Frye, *Ethnic Identity in Iran*, JSAI (26) 2002, p 83.

على ترك بلادهم لما لحقهم من تضييق من العرب المسلمين - وخصوصاً من الإيرانيين ممن آمنوا بالإسلام - على الزرادشتيين.

وفي الفصول الستة الأخيرة من «البونداهيشن» (Bundahishn) أو **كتاب الخلق**، والتي يُعتقد أنها أضيفت إلى المتن مراجعة لتاريخ السلالة الكيانية، يحمل الفصل الثالث والثلاثين عنواناً هو «عن الأهوال التي أصابت إيران ألفية بعد ألفية» ويحتوي على المقطع الآتي: «عندما انتقلت السيادة إلى يزدجرد، حكم عشرين عاماً؛ ثم دخل العرب إيران بأعداد عظيمة. لم يتحداهم يزدجرد في معركة. بل رحل إلى خراسان وتركستان وطلب المساعدة بالخيل والرجال. وقتلوه هناك. ومضى ابن يزدجرد إلى الهند وجلب جيشاً وجنداً. ولقي مصرعه قبل الوصول إلى خراسان. ودُمِّر الجيش والجند وبقيت إيران مع العرب. ونشروا ناموسهم ودينهم، وحلوا الروابط التي أنشأها القدماء وأضعفوا الدين المزدي[٢٥]. وأدخلوا استخدام غسيل المادة الملوثة ودفنها وأكلها. ومنذ بداية الخليقة حتى اليوم هذا ما حل شرٌّ أسوأ من ذاك [الذي جاءوا به] وبسبب أفعالهم الشريرة اتخذ الحزن والكرب والنواح منازلَ [في إيران]. وبسبب ناموسهم الأشوه وإيمانهم الآثم حل الوباء والفاقة وغيرهما من الشرور. وقد قيل في الدين القويم إن النهاية ستحل بحكمهم الملعون»[٢٦].

وجليٌّ أن مصير بيروز بن يزدجرد لا يتفق مع ما تتضمنه المراجع الأخرى، ومنها المراجع الصينية، في شأن الجهة التي قصدها بعد الفتح العربي، لكن من المثير للاهتمام تناول النص ممارسات العرب الحياتية المتعلقة بـ «المادة الملوثة».

فأحد جوانب الصراع العربي - الإيراني أو الإسلامي - الزرادشتي تَرَكَّز على امتداد مئات الأعوام حول الطهارة والنجاسة وهما مفهومان يحتلان أهمية كبيرة في

---

(٢٥) المقصود هنا الفرع الذي يشدد على عبادة أهورا مزدا كإله متعال، أي المذهب الذي ساد الإمبراطورية الساسانية من الديانية الزرادشتية.

(26) Hoyland, *Seeing Islam*, pp 324-325.

نظرة الزرادشتيين إلى العالم[٢٧] حيث خلق أهورا مزدا، إله الخير والنور، الكائنات الطاهرة والنقية والنافعة فيما خلق أهريمان، إله الشر والظلمات، الكائنات الشريرة والمُفسِدة والنجسة. ولئن كانت الأبيات من **الشاهنامة** التي ورد فيها تذكير البهلون رستم في رسالته للقائد المسلم سعد بن أبي وقاص بأن العرب اعتادوا شرب حليب الجمال وأكل الضب (السحالي)[٢٨] وهي من المخلوقات النجسة والتي تنقل نجاستها إلى من يأكلها وفق التقليد الزرادشتي، من الأبيات المقحمة على متن نص الفردوسي الأصلي بحسب عدد من الباحثين، إلا أنها تشي بخلفية الوعي الذي شكّل العلاقة العربية-الإيرانية في المراحل المبكرة من الفتوحات.

ويمكن العثور حتى في المصادر العربية على روايات عن تأثم الفرس من الاحتكاك بالعرب. وواحدة منها تلك التي تتحدث عن القائد الربيع بن زياد بعد حصاره مدينة زرنج في إقليم سجستان (سيستان). فقد «بعث إليه (حاكم الإقليم) أبرويز مرزبانها يستأمنه ليصالحه فأمر بجسد من أجساد القتلى فوضع له فجلس عليه واتكأ على آخر وأجلس أصحابه على أجساد القتلى، وكان الربيع آدم أفوهَ طويلاً فلما رآه المرزبان هاله فصالحه على ألف وصيف مع كل وصيف جام من الذهب»[٢٩]. الحادثة ذاتها يرويها **تاريخ سيستان** المجهول المؤلف والذي وُضع في حقبة لاحقة، وفيه أن أبرويز هو من جاء إلى الربيع ورفض التقدم من الجالس على الجثث بسبب اعتقادهم بأنه من غير الطاهر التقدم نحو الأمير. فخاطب أبرويز الربيع قائلاً: «لا نستطيع الدنو من مجلسك فهو ملوث»، وأكملا مفاوضاتهما وهما بعيدين عن بعضهما[٣٠].

---

(٢٧) لقراءة مفصَّلة لمسألة النجاسة والطهارة عند الزرادشتيين راجع:

Jamsheed Choksy, *Purity and Pollution in Zoroastrianism: Triumph over Evil*, University of Texas Press, 1989. See also: C. P. Tiele, *The Religion of Iranian Peoples*, Bombay 1912, p 15.

وذلك لفهم الوسائل التي ينبغي على الزرادشتي المؤمن اتِّباعها للحفاظ على طهارته مغبة الوقوع تحت سلطان الشرير.

(28) *The Shahnamah of Firdausi*, p 79.

(٢٩) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص٢٣٥.

(30) J. Choksy, *Conflict and Cooperation*, pp 24-25.

تمثّل القصة تباين المقاربتين العربية والإيرانية لأحداث يعايشها الطرفان. فالربيع أراد إلقاء الرعب في قلوب الإيرانيين وهو ما يُفهم من كلام البلاذري، لكن أبرويز - بحسب مُدوِّن **تاريخ سيستان** - لم يكن الخوف جراء مشهد الجلوس على الجثث ما أثَّر فيه، بل إن تفكيره ذهب إلى محددات الطهارة والنجاسة الزرادشتية، فامتنع عن الاقتراب من الأمير العربي. وفي الروايتين المنقولتين عن مؤرخين عربي وإيراني، بعضٌ من شبهٍ برواية دخول عمر إلى القدس لناحية اختلاف القيم والأفكار التي يبني كل من جانبَي الصراع مواقفه على أساسها.

المشكلة المذكورة قد تكون أبسط ما واجه الإيرانيين بعد الغزو العربي. فالدولة الضاربة جذورها في تاريخ البلاد والعلاقات الاجتماعية-الاقتصادية التي ظللها وجود حكم قوي إلى جانب الثقافة والهوية الوطنية والدين، عوامل جعلت من العسير على الإيرانيين أن يكونوا مجرد تابعين لحكم أجنبي، بغضِّ النظر عن محمولاته الإيديولوجية-الدينية. ولم تكن حالة إيران تشبه ما جرى في سوريا حيث وجد السوريون في الانتماء إلى الدولة العربية حلاً لمشكلة غياب السلطة السياسية تحت الاحتلال البيزنطي مقابل حضور الهوية الوطنية الممثلة في الكنائس اليعقوبية و«الهرطقات» المختلفة. كما لم يكن الحال مشابهاً لما كانت عليه الأمور في مصر حيث أمكن للكنيسة القبطية الاستحواذ على هيمنة راسخة، ثقافية وروحية، رعاها الرهبان-الفلاحون المنتشرون في أديرة تمتد إلى عمق الصعيد ومجاهل الصحراء، جعلت منها سلطة سياسية موازية لروما ومن ثم للقسطنطينية. فلم يكن مستغرباً أن يقع الصدام بين الجانبين القبطي والبيزنطي كلما حاول أحدهما تغيير التوازن الدقيق بين مجالات الهيمنة. الحكم العربي لمصر لم يزعزع في مراحله الأولى هذه المعادلة. وبدأت صعوبات التعايش العربي-القبطي مع ارتفاع معدلات الضرائب وكثافة التجنيد العسكري العربي للمصريين لدواعي الحروب والفتوحات وانتقال أعداد متزايدة من السكان إلى الدين الجديد، ما أدى إلى اندلاع ثورات البشمور المديدة وإلى خلق وضع غير مستقر، لعل الحقبة الفاطمية شكلت مثالاً عليه خصوصاً في عهدي المستنصر الذي وقعت «الشدَّة» الشهيرة في أيامه، وأيام

الحاكم بأمر الله صاحب القرارات المتطرفة في لينها وقسوتها حيال أهل الذمة والمسلمين سواء بسواء.

الحالة في إيران كانت مختلفة جذرياً. فمن بين البلاد المفتوحة، كانت إيران فريدة في احتوائها على دين قومي، إذا صح القول، تتشابك مؤسساته مع مؤسسات الدولة وتصل في بعض الأحيان إلى قيام الكهنة الزرادشتيين بالإشراف على جباية الضرائب[31] إلى جانب أداء كبار رجال الدين مهمات مستشاري الملك. التقارب بين السلطتين الدينية والسياسية ما كان ليقف عند محاولات تخفيف التوترات الاجتماعية في مناسبتين دينيتين-اجتماعيتين تفصل بينهما ستة شهور تماماً هما بدء العام الجديد (النوروز) وعيد المهرجان اللذين تجري خلالهما لقاءات بين ممثلي مختلف الطبقات تحت رعاية الملك[32]، ما يساهم في تعزيز وضع السلطة السياسية، من جهة، وإرساء قدر من السلم الأهلي من جهة أخرى.

غابت الآلية السياسية-الاجتماعية هذه بعد الفتح الإسلامي، حيث أصبح المشهد العام شديد الاختلاف، فيما دخلت طبقة رجال الدين الزرادشتيين مرحلة طويلة من انحسار النفوذ وتفككه لمصلحة القيادات السياسية والدينية المسلمة الصاعدة، والتي كانت تنتمي أولاً إلى الأقلية العربية قبل أن تصبح من الأكثرية الإيرانية التي اختار قسم منها الإسلام. لكن يتعيَّن التأكيد هنا على أن الديانة الزرادشتية لم تسقط بضربة واحدة بعد الفتح. فالمواجهات العسكرية العديدة التي خاضها العرب والصراعات العنيفة بين الزرادشتيين والمسلمين الإيرانيين والتي امتدت لقرون عدة، تنفي مقولة انهيار السيطرة الزرادشتية انهياراً سريعاً بعد سقوط الدولة الساسانية. يؤيد ذلك العدد الكبير من الإيرانيين الذين تشبَّثوا بالزرادشتية لقرون طويلة بعد الفتوحات، وتلك حقيقة تنفي صحة القول إن الإيمان الزرادشتي مات بسرعة لفقدانه معناه السياسي والمسكوني. كما أن المؤسسات الزرادشتية احتفظت بمواطئ قدم في الحياة الاجتماعية والاقتصادية، ما حال دون اختفائها بالسرعة التي يجري غالباً الحديث عنها على الرغم من خسارتها

(31) Daryaee, *Sasanian Persia*, p 44.

(32) Ibid, p 42.

قاعدتها السلطوية السابقة[٣٣]. ويسجل المؤرخ المعاصر تشوكسي أن القتال الأعنف كان يقع عندما يقاوم الزرادشتيون محاولات نقلهم إلى الإسلام على أيدي إيرانيين آخرين، في حين أن مستوى العنف كان أقل بكثير في الحالات التي أرغمت فيها السلطات العربية المسلمة الزرادشتيين على اعتناق الإسلام[٣٤]. وآية ذلك أن الزرادشتيين كانوا يخضعون لأوامر السلطات من دون قناعة كافية لكنهم كانوا يلجأون إلى الاعتراض المفتوح والعنيف عندما تجري مساع محلية لحملهم على اعتناق الدين الجديد.

ومع التحفظ على النزعة الإرادوية في تفسير التاريخ، تبقى ملاحظات مهمة على صعيد نقل الإرث الثقافي من الزرادشتيين إلى المسلمين خصوصاً مع تزايد حالات ودواعي الاحتكاك والتعايش اليوميين، في نوع من التثاقف أملته ضرورات الجوار وانحسار حالة العداء المسلح، والبحث، في الوقت ذاته، عن عناصر ثقافية مشتركة وعن مصالح جامعة. ويرى تشوكسي، على سبيل المثال، أن المسلمين المقيمين في الوسط الإيراني استخدموا التشابه بين قصتَي أم النبي محمد وأم زرادشت اللتين شعَّ النور من بطنيهما أثناء حملهما، للقول إن النبي العربي ورث مكانة النبي الفارسي بين الإيرانيين، من دون أن يعني ذلك أن السيرة النبوية مشتقة من سيرة زرادشت[٣٥] بل لفهم الحاجة التي أملت على المسلمين في مراحل مبكرة من وجودهم في إيران البحث عن نقاط مشتركة مع الثقافة السائدة.

أما مؤلف **تأسيس الإسلام**، ألفريد لويس دي بريمار، فينقل قصة الزمخشري (الإيراني) القائلة إن بنات يزدجرد اللواتي اقتدن أسيرات من المدائن واشتراهن علي بن أبي طالب، قد وُزِّعن على ابنَي أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعلى ابنه الحسين بن علي الذي سينجب من أمته سلافة (ويقال غزالة أو شهربانو) علي زين العابدين الناجي الوحيد من مجزرة كربلاء. أبناء عثمان لم يحصلوا على اي من بنات يزدجرد مع أن الأسطورة كانت تحتمل إدخال ابنة رابعة وذلك لأن الشيعة كانوا يريدون إسقاط

(33) Choksy, *Conflict and Cooperation*, p 108.

(34) Ibid, p 140.

(35) Ibid, pp 60-62.

الحق في الخلافة عن الأمويين ورثة عثمان، علماً أن الخليفة الأموي يزيد الثاني يقال إنه ابن أميرة ساسانية هي شاهفراند (أو شاه ي إفريد) بنت بيروز ابن الإمبراطور الساساني الأخير يزدجرد الثالث. لكن هذا لم يشفع للأمويين عند الموالي الذين ذاقوا التمييز العنصري ضدهم على أيدي عمَّال بني أمية على فارس كما على غيرها.

ويعتبر دي بريمار أن خلف الأسطورة التي تتحدث عن سلافة بنت يزدجرد وأم زين العابدين، يقف الشيعة الإيرانيون الذين استطاعوا، على هذا النحو، أن يجمعوا بين نُبل السلالة العربية لقريش، أي قبيلة محمد وعلي، وبين نُبل السلالة الإيرانية لآخر ملوك الساسانيين «وهكذا أصبح يزدجرد من دون أن يدري أو يريد جداً لسلالة الأئمة، أي التراجمة الملهمين إلهياً لشريعة الإسلام»[٣٦]. ومما يستدعي التفكير هنا هو الفارق في الموقع الديني بين أبناء الحسين وأبناء شقيقه الأكبر، الحسن، الذين يبدون وقد أُهمل ذكرهم في التاريخ الشيعي.

ويمكن العثور على العديد من الروايات المتعلقة بسلافة أو شهربانو. وعلى عادة كتب التاريخ العربية، تتطور الشخصية من واحدة مغمورة يكاد لا يمر ذكر لها في المراجع المبكرة كما في **الطبقات الكبرى** لابن سعد، إلى ركن أساس في حياة من حافظ على سلالة الأئمة، في المصادر المتأخرة مثل **أصول الكافي** للكليني، وذلك وفقاً للحاجات السياسية والاجتماعية المتغيرة من حقبة إلى أخرى[٣٧]. وإلى جانب القصة التي أوردها دي بريمار، هناك من يتحدث عن أسيرة فارسية هي أخت شهربانو تزوجها الحسن بن علي، في محاولة، على ما يبدو، لإحداث توازن بين الشقيقين في أوساط الموالي الإيرانيين[٣٨] خصوصاً مع انتهاء التنافس بقضاء الدولة العباسية على ثورة ابن

---

(٣٦) دي بريمار، **تأسيس الإسلام**، ص٢٢٦-٢٢٨.

(٣٧) يقدم جورج طرابيشي في **المعجزة أو سبات العقل في الإسلام**، دار الساقي، ٢٠٠٨، السياق التاريخي لظاهرة تطور الوقائع في التاريخ العربي-الإسلامي خصوصاً وانقلابها معجزات.

(٣٨) لدراسة مفصَّلة عن شهربانو ودورها في التشيُّع، انظر:

M. A. Amir-Moezzi, «Shahrbānū, princesse Sassanide et épouse de l'Imam Husayn». *De l'Iran préislamique à l'Islam Shiite*, Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 1- 2002, pp 255-285.

طباطبا أو محمد بن إبراهيم الذي قاد جيوشه أبو السرايا[٣٩] بشعار «الرضى من آل محمد»، وقبله على ثورة محمد بن عبد الله ذي النفس الزكية[٤٠] اللذين شكلا آخر تهديدين جديين صادرين عن سلالة الحسن بن علي لسلالة الحسين على زعامة معارضة آل البيت للحكم العباسي، ولقيادة المذهب الشيعي لاحقاً.

لكن مجتمعاً تعرَّض لصدمة كبرى مثل انهيار دولته على أيدي من يعتبرهم أقل شأناً ورقياً منه، يحتاج إلى العديد من العلاجات لتجاوز هزيمته وتدويرها وإنتاج صيغته الخاصة للرواية التاريخية سواء من خلال تبني بعض الشخصيات الرئيسة في معسكر الخصم ومنحها «وظائف» وأدواراً كبيرة في بناء وتوليف هويته السياسية والدينية الجديدة أو عبر اقتراح أشكال جديدة من الممارسة الدينية والسياسية.

وفي هذا السياق يبرز دور الصحابي سلمان الفارسي الذي بدأ اسمه يتردد بكثرة بين أوساط الجنود الفرس الذين أسلموا في مطالع الفتح العربي لإيران والمعروفين باسم «الحمراء». وعن تطور دور سلمان وشخصيته بالنسبة إلى هؤلاء الجنود يقول المستشرق لوي ماسينيون، وهو من دارسي التراث الصوفي الإسلامي: «نريد أن نسجل (...) أن بعضاً من ملامح يزدان (إله الخير في المانوية) ومن ملامح الإنسان الأول عند المانوية الشرقية قد انعكس على صورة سلمان التاريخية، في ذلك الوسط الهجين لحمراء الكوفة (الجنود الفرس الذين أسلموا وانتقلوا إلى المعسكر العربي) الذين علَّمهم أحلافهم العرب - من تميم وعبد قيس - كيف يعرفون سلمان ويحبُّونه»[٤١].

أبعد من ذلك، إن العبارة التي نطق بها سلمان عند مبايعة أبي بكر أي «كرديد ونكرديد» (عملتم وما عملتم) ساهمت في إثارة مسألة شرعية خلافة أبي بكر[٤٢] وهو ما

---

(٣٩) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، الجزء الثامن، ص٥٢٨.

(٤٠) المصدر نفسه، الجزء السابع، ص٦٠٩.

(٤١) لوي ماسينيون، «سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في إيران»، نشرات جماعة الدراسات الإيرانية، رقم٧، باريس ١٩٣٤، في: عبد الرحمن بدوي (ألف بينها وجمعها)، **شخصيات قلقة في الإسلام**، ط٢، دار النهضة العربية، ١٩٦٤، ص١٢.

(٤٢) المصدر نفسه، ص٢٠-٢٢.

يتلاءم مع الاعتراضات الشيعية التي وجدت لها آذاناً صاغية في إيران مثلها مثل دعوات احتجاجية مبكرة من رموزها الخوارج والقرامطة والزيدية والإسماعيلية، أثَّرت كلها بالمناخ الاجتماعي-السياسي الإيراني وتأثرت بالتراث الفكري والديني هناك. وفي الوقت الذي كان العرب منصرفين فيه إلى القتال في حروب الفتوحات وفي الحروب الأهلية، ظهرت ميزات سلمان عند الصناع الذين كانوا من الموالي[٤٣] وهذا مدخل يضاف إلى رسم الهوية الدينية والثقافية للإيرانيين الذين بدوا أكثر قبولاً بالإسلام من السوريين والمصريين في تلك المراحل التي كانت فيها كنائس سوريا والعراق ومصر حاضرة حضوراً قوياً في أوساط العامة.

القبول الإيراني بالإسلام اتخذ شكل الإلحاح على تقدم موقع الفرس على العرب في الإيمان سواء عبر تبنِّي أحاديث نبوية تؤكد عمق إيمان الإيرانيين بالإسلام[٤٤] أو من خلال ظاهرة أكثر تعقيداً وتركيباً هي الشعوبية التي سيكون لها شأن كبير في عالم القرون الوسطى الإسلامي. ولم يُسفر تعاظم دور الموالي في جيوش الفتح الأموي وخصوصاً في مناطق وسط آسيا سوى عن ازدياد شعورهم بالغبن جراء التمييز العربي في المكافآت والمراتب، ما وضع اللبنات الأولى للمساهمة الفارسية في الثورة العباسية التي جاءت بدورها بخيبات أمل جديدة للإيرانيين بعد إعدام الخليفة المنصور لأبي مسلم الخراساني، القائد الفعلي للثورة العباسية، ما وجَّه رسالة مباشرة إلى الإيرانيين، وخصوصاً للذين ظلوا على الدين الزرادشتي، بأن الحكم العربي غير عادل. وأضفى الإعدام صفات من الشهادة والقداسة على أبي مسلم الذي قال البعض إنه سيظهر ليملأ الدنيا عدلاً في آخر الأيام[٤٥].

---

(٤٣) لوي ماسينيون، «سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في إيران»، ص٣١.

(٤٤) راجع الحافظ الأصبهاني، **ذكر أخبار أصبهان**، الجزء الأول، بريل، ١٩٣٤، ص١-١٥ حيث ترد جميع صياغات وأسانيد الحديث النبوي «لو كان الدين معلقاً بالثريا لتناوله رجال من فارس برقَّة قلوبهم».

(45) Hoyland, *Seeing Islam*, p 29.

الثورة البابكية

الخيبات تراكمت وانفجرت انفجاراً عنيفاً في ثورة بابك الخرمي. وإذا كانت أكثرية المعلومات المتوافرة عن الثورة هذه تأتي من المصادر العربية والمسلمة التي لا يمكن سوى أن تؤيد السلطة القائمة حينها، باستثناء شذرات عن فرار الآلاف من جنود جيش بابك إلى الأراضي البيزنطية والتحاقهم بالجيش البيزنطي لقتال الخلافة العباسية[٤٦]، فإن ما لا يمكن تجاهله سواء جاء من المصادر العربية-الإسلامية أو غيرها، هو الطبيعة المعادية لحكم العرب لإيران، وبداهة أن يتجه قسم من العداء نحو الإيديولوجية التي حملها ذلك الحكم. بيد أن السمة الوطنية للحركة البابكية (بل الطبقية التي يصر عليها حسين قاسم العزيز[٤٧]، باعتبارها ثورة تحررية معادية للتحالف العسكري-الإقطاعي) في حاجة إلى إعادة نظر. وتقترح المؤرخة باتريسيا كرون تفسيراً يقول إنه على الرغم من اتفاق الكتّاب الإيرانيين المعاصرين على تفسير انتفاضة بابك من زاوية قومية، ووضعه في صورة محرر الإيرانيين من السيطرة العربية، فإن كرون ترى فيه نقيضَ تلك الصورة كمدافع عن العالم المحلي الضيق من دون أن تكون له طموحات تتجاوز هذا الإطار، وتعتبر أن السبب الذي جعل من بابك محرِّراً في نظر الكتّاب المذكورين هو مصادفة ناجمة عن وجود القادة العسكريين العرب وبعض الجماعات المسلحة غير النظامية الذين كانوا بمجموعهم يمثّلون الإسلام في أذربيجان، ما جعل القتال ضدهم ينقلب قتالاً ضد العرب.

ولم يكن هذا الأمر صحيحاً سوى عندما احتفظ الصراع بطابعه المحلي، وما إن أرسل الخلفاء العباسيون الجيوش من العاصمة لمحاربة بابك، ظهر أن أشد أعداء بابك هم الإيرانيون أنفسهم. مثال على ذلك أن القائد الذي ألحق ببابك الهزيمة النهائية عام ٨٣٧ (٢٢٢ للهجرة) هو حيدر بن كاوس الأفشين وهو أحد وجهاء المناطق الحدودية الشرقية للخلافة.

---

(٤٦) وهو أمر تحدثت المصادر العربية عنه أيضاً. راجع مادة Babak Korrami في **الموسوعة الإيرانية**.

(٤٧) حسين قاسم العزيز، **البابكية – الانتفاضة ضد الخلافة العباسية**، دار المدى، ٢٠٠٠.

وتخلص كرون إلى أن الانتفاضة لم تكن في واقع الأمر ثورة إيرانية ضد العرب، بل كانت بالأحرى صراعاً بين إيرانيين ذوي نزعة محلية متشبِّثين بالعالم كما عرفوه ضد إيرانيين تكيَّفوا مع العالم الجديد الذي مثَّله الإسلام. كانت الانتفاضة البابكية إذاً حرباً بين إيران الإسلامية وإيران المنتمية إلى العالم القديم[48]. وفي الوجهة ذاتها يمضي تشوكسي الذي يقول إن انهيار الدولة الساسانية وتقدُّم سلسلة متتابعة من الدول الإسلامية لم يكن كارثة سوى على أولئك الذين ظلوا على إيمانهم بالدين الزرادشتي لعجزهم عن التكيُّف مع المجتمع المتغير[49]. ويمكن القول هنا إن اعتراض الأعيان المحليين الإيرانيين، الذين مثَّلهم الأفشين في مسألة الانتفاضة البابكية، على محاولات استعادة مبكرة لسيطرة إيرانية سياسية ودينية ولو على مقاطعة طرفية مثل أذربيجان، على النحو الذي فعله البارثيون حيال الحكم اليوناني أو الساسانيون الذين قضوا على ما تبقى من آثار الهلينية الثقافية (مع استمرار التأثيرات التنظيمية والصناعية)، كان استجابة لإدراك الأعيان هؤلاء أن مصالحهم ومصالح إيران، كما يرونها، باتت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالدولة الإسلامية وأن أي تطوير للمؤسسات السياسية نحو دولة مستقلة لا يمكن أن يجري من خلال صدام مع الخلافة التي كانت تحتفظ بعد بقوة لا شكَّ فيها.

الجنوح صوب الاستقلال لم يتأخر كثيراً عن أيام الأفشين وذريته، وبدأت تظهر في نواحي شرق خراسان وأفغانستان دويلات وجد مؤسسوها حلاً وسطاً بين النزوع الاستقلالي وبين الحفاظ على علاقة مع العالم الإسلامي الذي كان في طور صياغة حضارة متعددة ومركبة من عناصر عرقية وسياسية وثقافية مختلفة. وسنرى لاحقاً أن أعياناً محليين آخرين في الطرف الآخر من العالم الإسلامي كانت لهم مواقف مشابهة في مناهضة الحركات المحلية المعادية للعرب وللإسلام، والمقصود هنا هو الرفض الشديد الذي قابلت به كنيسة الأندلس ما يصطلح على تسميته «حركة شهداء قرطبة»[50].

---

(48) Patricia Crone, «Babak's revolt: Babak and the End of Late Antiquity in Iran», *A lecture in UCLA (February 25, 2008)*, (www.parstimes.com/history/babak.pdf).

(49) Choksy. *Conflict and Cooperation*, p 142.

(50) John V. Tolan. *Saracens - Islam in the Medieval European Imagination*, Columbia 2002, p 88, and Kenneth Baxter Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge University Press, 1988.

الفصل السابع

إلى الصين ومنها

من بين شخصيات المرحلة الأولى من الفتوحات العربية، قد يكون بيروز (أو فيروز) ابن يزدجرد الثالث الأكثر تمثيلاً لمآلات العالم القديم ومصائر ملوكه. فهو لم يُقتل مثلما قُتل أبوه على يد واحد من رعاياه أو غزاة مملكته، ولم ينكفئ إلى قصره محبطاً ليتخبط في سلسلة من مؤامرات نساء القصر وموظفيه التي استمرت حتى موته على غرار ما جرى مع هيراكليوس، بل تمسَّك بحلم استعادة العرش ولو في الصين.

المصادر الصينية هي الأقرب إلى الدقة في الحديث عما عاينه الأمير الطريد الذي عاد ليحارب العرب في أكثر من واقعة من دون أن يجني من أي منها إحياءً لمُلك بات حطاماً ورماداً. والأهم أنه لم يعد منسجماً مع تغيُّر أحوال العالم.

تقول سجلات سلالة تانغ الصينية إن ابن يزدجرد «بي لو سي» (Pi-lou-se) (بيروز) قصد مقاطعة «تو هو لو» (T'ou-ho-lo) (طُخارستان) لتجنُّب خطر التقدم العربي؛ وبعث السفراء شارحاً (للبلاط الصيني) صعوبة الوضع الذي يعايشه. أما الإمبراطور الصيني كاو-تسونغ (Kao-tsong)، الذي حكم بين ٦٥٠ و٦٨٣ تقريباً، وبعد أن أخذ في الاعتبار بُعد المسافة، ما لا يتيح له إرسال حملة عسكرية، رفض اتخاذ أي أجراء وصرف السفير.

وتضيف السجلات أنه في هذه الأثناء «أوقف التا تشي (التازيون-العرب) هجماتهم وانسحبوا؛ واستخدم (أمير) تو هو لو جنوده لإعادة (بيروز إلى العرش). وفي مستهل حقبة لونغ-تشو (Long-cho) (٦٦١-٦٦٣) جدَّد (بيروز) شكواه من أن التا تشي (العرب) قد اجتاحوا بلاده. في ظل هذه الظروف، أرسل ابن السماء (الإمبراطور) مفوضاً إلى مقاطعات الغرب لتقسيمها وتنظيمها ضمن دوائر ونواح؛ فجعل من تسي لينغ (Tsi-ling) مقر حكومة بو سي (Po-se) (فارس) ومنح بي لو سي (بيروز) لقب حاكم. بعد ذلك، سحق العرب بيروز بحيث لم يعد قادراً على الحكم. وجاء أثناء حقبة هيان-هنغ Hien-heng (٦٧٠-٦٧٣) لتقديم الاحترام في البلاط ومُنح لقب قائد حرس الميمنة العسكري»[1].

وتتباين المصادر الصينية في الحديث عن بيروز وغيره من أمراء البيت الساساني الذين لجأوا إلى الصين. فوفقاً لكتاب **جيو تانغشو** أو «تاريخ التانغ القديم» (*Jiu Tangshu*) الذي دُوِّن عام ٩٤٥ ، إن أحد أمراء طخارستان الأتراك ألقى القبض على بيروز أثناء فراره من العرب. وتمكن بيروز لاحقاً من التسلل من بين أيدي سجَّانيه وأوفد بين عامي ٦٦١ و٦٦٢ سفيراً إلى إمبراطور التانغ غاوزونغ (كاو تسونغ) طالباً العون الصيني ضد العرب. وبعد هزيمة الأتراك الغربيين بين ٦٥٧ و٦٥٩ على ايدي القوات الصينية، أعاد الصينيون تنظيم المقاطعات التابعة لهم في الأراضي التي فتحوها. وأصبحت مدينة زارنج في سيستان عاصمة تلك المقاطعة الصينية الجديدة وعُيِّن بيروز حاكماً لها.

وعاد بيروز يبعث رسله إلى الصين وحضر بين عامَي ٦٧٠ و٦٧٤ وجاء شخصياً إلى البلاط فاستقبله غاوزونغ بحفاوة ومنحه لقب «قائد حرس جناح الميمنة». وبين العامين ٦٧٨ و٦٧٩ أمر الإمبراطور الجنرال الصيني بي كسنغجيان (Pei Xingjian) بمرافقة بيروز إلى فارس مصحوباً بقطعة عسكرية. لكن عند وصول القائد الصيني إلى سوياب-آك بيشيم، بقي هناك وتخلى عن بيروز الذي ظل طوال عشرين عاماً تقريباً

(1) Chavannes, *Documents sur les Tou -Kiue (Turcs Occidentaux)*, pp 207-208.

في طخارستان يقاتل العرب فيما كانت جماعته تتفرق بمرور الزمن. وفي فترة ٧٠٨-٧٠٩ عاد بيروز إلى عاصمة التانغ وحصل هناك على لقب «قائد ميسرة حرس الجلالة». ومات في نهاية المطاف مريضاً وانتهى حكمه.

المعلومات التي يقدمها سجل «كسين تانغشو» أو «تاريخ التانغ الجديد» الذي وُضع عام ١٠٦٠ (Tangshu Xin) مختلفة إلى حد ما. وتقول إن بيروز عثر على ملجأ له في طخارستان وإنه لم يتلقَّ أي دعم من الإمبراطور غاوزونغ. وتمركز بيروز في سيستان بمساعدة حكام طخارستان أثناء تباطؤ مؤقت في سرعة الفتوحات العربية. وأرسل بين عامي ٦٦١ و٦٦٤ بعثات عدة إلى بلاط التانغ يطلب التدخل ضد العرب لكنه لم ينجح سوى في الحصول على اعتراف صيني به كقائد للمنطقة الفارسية (Bosi dudufu) التي تقع عاصمتها في زارنج. ثم أطلق غاوزونغ عليه لقب «ملك فارس» لذا ينبغي أن يسمى بيروز الثالث طالما أن بيروز الثاني صعد إلى العرش الساساني لبرهة وجيزة بعد خسرو الثاني. وتمكن العرب من إلحاق الهزيمة به حوالي عام ٦٦٣.

ووصل بيروز إلى العاصمة الصينية تشانغان بين ٦٧٣ و٦٧٤ ثم جاء مرة ثانية عام ٦٧٥ واستقبله غاوزونغ في المرتين ومنحه لقب «قائد حرس الميمنة». وعام ٦٧٧ طلب بيروز الإذن ببناء «معبد فارسي» يقول عدد من المصادر إنه في واقع الأمر كنيسة مسيحية، فقد كان عدد المسيحيين الشرقيين كبيراً في الأقاليم الساسانية في المرحلة المتأخرة من عمر الإمبراطورية. ومن الجدير بالذكر أن رهبان أحد الأديرة هم الذين انتشلوا جثة يزدجرد الثالث من النهر الذي أُلقي فيه بعد مقتله، وأشرف على دفنه أسقف مرو.

وما أتاح لبيروز اللجوء إلى البلاط الصيني هو العلاقات الوثيقة التي نشأت بين الحكام الساسانيين المتأخرين وبين الإمبراطورية الصينية. ويسود اعتقاد أن الأمير الفارسي توفي عام ٦٧٩ وثمة تمثال له في ضريح غاوزونغ في كسانغلنغ قرب كسيان إضافة إلى ما يبدو أنه تمثال لنبيل فارسي آخر.

وتتناول المصادر ذاتها سيرة ابن بيروز، نرسيه، الذي تسميه المصادر الصينية نينيشي (Ninieshi)، وكان رهينة في بلاط التانغ ويقال إنه هو من رافق الجنرال الصيني بي كسنغجيان على أمل تخليص فارس من العرب حوالي عام ٦٧٩. وأثناء عبور الأراضي التركية استولى القائد الصيني على مدينة سوياب-أك بيشيم، الواقعة في قرغيزيا الحالية، مفاجئاً الأتراك وحلفاءهم التبيتيين. وترك عندها بي كسنغجيان نرسيه يحاول وحيداً استرجاع العرش.

ويعتقد المؤرخون المعاصرون أن الجنرال الصيني كان ينفِّذ منذ البداية خطة وضعها البلاط خصوصاً أن الصين باشرت المبادلات الدبلوماسية مع العرب في مرحلة مبكرة تعود إلى عام ٦٥١، وأنه كان من المحال بلوغ نرسيه فارس وقتال العرب عشرين عاماً على غرار ما فعل أبوه، يسانده الأمراء الأتراك.

وتوضح وثيقة صينية عُثر عليها في أوائل القرن العشرين في الآستانة، قرب تورفان، إلى أن «الجيش الفارسي» (Bosi jun) مرَّ في مقاطعة تركستان الصينية بين العامين ٦٧٧ و٦٨١. وقد يكون الجيش المذكور هو الذي قاده نرسيه في محاولته استعادة العرش. وبعد إخفاق محاولة الاستيلاء على فارس، عاد نرسيه إلى الصين بين عامَي ٧٠٧ و٧٠٩ ليقضي ما تبقَّى من عمره عضواً محترماً في البلاط الصيني. ومات هناك مريضاً بعدما حصل على لقب رفيع مثل أبيه. وتشير السجلات الصينية إلى أن وفوداً فارسية ظلت تأتي إلى بلاط تانغ حتى عام ٧٥٥. والأرجح أن المقصود وفودٌ من إمارة مازنداران أو طخارستان اللتين وصل العرب إليهما في مراحل متأخرة.

وبحسب ما هو ظاهر أعلاه، ثمة خلط في «تاريخ تانغ القديم» بين بيروز ونرسيه خصوصاً لناحية عمر بيروز والسؤال عن السبب الذي يدفع الإمبراطور الصيني إلى منحه لقبين مختلفين.

ويحمل شاهد قبر وُجد قرب لويانغ سيرة شخص فارسي يدعى آلوهان (Alouhan) كان الإمبراطور غاوزونغ يكنُّ له تقديراً عالياً وعاصر بيروز. وأُرسل آلوهان إلى بيزنطية سفيراً للبلاط الصيني ومات عام ٧١٠. ويُعتقد أن آلوهان هذا هو شقيق

بيروز، الذي يعرف في المصادر الفارسية باسم واهرام، وله ابن تسمِّيه المصادر الصينية جو لو (Ju Luo)، ما يمكن أن يكون اللفظ الصيني لاسم خسرو. بناءً على ذلك، ربما يكون خسرو المذكور أي حفيد يزدجرد الثالث هو الذي حاول غزو الأراضي الفارسية بين عامَي ٧٢٨ و٧٢٩ بدعم من قوات تركيَّة على ما تذكر مصادر عربية وصينية[٢].

ويروي الطبري أنه أثناء معركة كمرجة قرب بخارى، حاصرت قوات الخاقان (التركي) حامية عربية تابعة للقائد أشرس بن عبد الله السلمي الذي استعمله هشام بن عبد الملك على خراسان عام ١١٠ للهجرة (حوالي ٧٢٩ للميلاد). فجاء «خسرو بن يزدجرد في ثلاثين رجلاً، فقال: يا معشر العرب، لمَ تقتلون أنفسكم وأنا الذي جئت بخاقان ليردَّ عليَّ مملكتي، وأنا آخذ لكم الأمان! فشتموه، فانصرف».

ويتابع الطبري «قال: وجاءهم (القائد التركي) بازغرى في مئتين - وكان داهية - من وراء النهر، وكان خاقان لا يخالفه، ومعه رجلان من قرابة خاقان، ومعه أفراس من رابطة أشرس، فقال: أمِّنونا حتى ندنو منكم، وأشرفوا عليه ومعه أسراء من العرب، فقال بازغرى: يا معشر العرب، أحدروا إليَّ رجلاً منكم أكلمه برسالة خاقان، فأحدروا حبيباً مولى مهرة من أهل درقين، فكلموه فلم يفهم فقال: أحدروا إلي رجلاً يعقل عني، فأحدروا يزيداً بن سعيد الباهلي، وكان يشدو شدواً من التركية، فقال: هذه خيل الرابطة ووجوه العرب معه أسراء. وقال: إن خاقان أرسلني إليكم؛ وهو يقول لكم: إني أجعل من كان عطاؤه منكم ستمئة ألف، ومن كان عطاؤه ثلثمئة ستمئة؛ وهو مجمع بعد هذا على الإحسان إليكم، فقال له يزيد: هذا أمر لا يلتئم؛ كيف يكون العرب وهم ذئاب مع الترك وهم شاء! لا يكون بيننا وبينكم صلح»[٣].

يخرج قارئ هذه القصة، إذا صحَّت، باستنتاجات عدة منها أن أمراء الأسرة الساسانية الذين فروا من الغزو العربي لجأوا إلى المناطق المتاخمة لمملكتهم السابقة وتحالفوا هناك مع الأمراء المحليين، من أتراك - على ما يظهر من مجيء خسرو بن

(2) Chavannes, «Documents» and «China - The Last Sasanians in China», in *EIr.*

(٣) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، الجزء السابع، ص٦١.

يزدجرد إلى الحامية العربية موفداً من الخاقان - ومن إيرانيين سبق وجودهم في مناطق وسط آسيا الفتوحات العربية بقرون.

بيد أن استنتاجاً آخر يوضح العقلية التي كانت تحكم الناجين من الأسرة الساسانية حيث يظهر موقف خسرو الذي يرى أنه قادر بعد على استخدام الأتراك، أعداء إيران التاريخيين، لاستعادة عرش أجداده ومنح الأمان للعرب، وقد قادتهم الفتوحات إلى آلاف الكيلومترات بعيداً عن بلادهم وأوصلتهم إلى وسط آسيا، وهو ما شجعهم على رفض عرض الخاقان بالعمل كمرتزقة لحسابه. أما خسرو فيبدو أنه كان يعيش في عالم آخر تنسج خيوطه أوهام إعادة التاريخ إلى الوراء.

إن رحيل بيروز ونرسيه وغيرهما من الأمراء إلى الصين وعملهما في وسط آسيا لاستعادة العرش الإيراني كشفا أثناء التقدم العربي أن المناطق تلك قد تكون الأكثر تمدناً من عدة أوجه بين المناطق التي أخضعها العرب، وأصعبها لناحية الفتح وأسرعها في الإفلات من الحكم العربي. ومفهوم أن تخدم الانقسامات السياسية بين الإمارات والممالك في وسط آسيا مصلحة العرب، حتى ليبدو أن انعدام الأمن إلى جانب عبء إبقاء الجيوش قيد الخدمة والبلاطات عاملة والغزوات التي لا تتوقف والدمار الذي يرافقها، أمور دفعت أهالي إمارات آسيا الوسطى إلى الترحيب بإمكان قيام حكومة موحدة وقوية، خصوصاً أن أجزاء كبيرة من الجيوش الإسلامية كانت مؤلفة من الفرس (الإيرانيين) الذين ينتمون إلى العرق ذاته الذي ينتمي إليه السكان المحليون(٤).

ولتستقيم خلفية مشهد العلاقات الدينية والسياسية بين العرب وبين السكان في الإمارات الإيرانية في السغد وخوارزم والمدن التي قاومت الفتح العربي بشراسة غير معهودة، مثل بخارى وسمرقند، يتعيَّن تصحيح خطأ في المصادر العربية التي تعتبر أن الحروب كانت من أجل الإيمان، في حين أن تمرد أهالي الأقاليم يعبِّر عن الكفر. فقد بات من المسلَّم به أن هذه رؤية مبالغ فيها: لم تنهض المسألة الدينية في آسيا الوسطى سوى في وقت متأخر جداً، وحتى في تلك المرحلة كان الدين تعبيراً عن العلاقات السياسية.

(4) H. A. R. Gibb, *The Arab Conquests in Central Asia*, AMS Press, 1970, pp 7-9-10.

فبالنسبة إلى الفلاحين الإيرانيين المرتبطين ارتباطاً وثيقاً بالديانات القومية، لم يكن ظهور دين جديد في هذه المنطقة التي تلتقي فيها جميع ديانات وثقافات آسيا، بالأمر الكبير الأهمية. والعنصران اللذان يفسران المقاومة العنيدة التي لم تُتح للعرب إخضاع المنطقة سوى بعد قرن من الصراع هما، أولاً، الروح القومية الفخورة عند الإيرانيين والتي نجحت في آخر المطاف في كسر التفوق العربي وفي تأسيس أول سلالة فارسية حاكمة في الإسلام هي السلالة السامانية، في حين لم يدرك سوى قلة من الولاة العرب أهمية دعم السكان المحليين لهم. إن ظهور السلالة السامانية حدث كبير الأهمية في تاريخ إيران بعد الفتح الإسلامي. فمؤسس السلالة سامان خودا كان من النبلاء الزرادشتيين الذين اعتنقوا الإسلام ووالوا الدولة العربية (خصوصاً في المرحلة العباسية) قبل أن ينجحوا في أواخر القرن التاسع في تحقيق ما عجزت عنه الحركة البابكية، وهو إنشاء أول دولة إيرانية بعد الفتح العربي.

أما العنصر الثاني، فهو فوائد العلاقات التجارية التي كان ازدهار البلاد وثروتها يعتمدان عليها. وربما هذا ما جعل المدن تتقبل حكماً لم يعد بالاستقرار فحسب، بل أيضاً بتوسيع الفرص. وينبغي تذكُّر أن العلاقات كانت أهم مع الشرق منها مع الغرب، لذلك كان السكان يختارون الروابط مع الأتراك والصينيين لا مع العرب عندما يضطرون إلى الاختيار[٥].

وبالعودة إلى الرواية الصينية لأجواء الحقبة الإسلامية المبكرة، فإن إميل برتشنايدر (Emil Bretschneider)، وهو طبيب الجالية الروسية في الصين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وباحث في التاريخ الصيني، يُجمل ما جمعته الكتب الصينية عن العرب وغيرهم من شعوب ودول الغرب[٦]. ويورد استناداً إلى كتب التاريخ الصيني قصصاً عن ظهور الإسلام وقيام الخلافة والصراعات بين الأحزاب العربية.

---

(5) H. A. R. Gibb, *The Arab Conquests in Central Asia*, p 11.

(6) Emil Bretschneider, *On the Knowledge Possessed by the Chinese of the Arabs and Arabian Colonies Mentioned in Chinese Books*, London, 1871.

وهي تقريباً المواد نفسها التي أعاد هويلاند نشرها وتنقيحها في *Seeing Islam*، ص٢٤٤-٢٥٤.

وتقول تلك السجلات إنه أثناء حكم سلالة تانغ كان الصينيون قد عرفوا بوجود دولة الخلافة التي كانوا يدعونها تا شي كو و (Ta shi kuo). و«تا شي» هي اللفظ الصيني لكلمة «تازي» التي كان الإيرانيون يشيرون بها إلى العرب(٧).

ومنذ العهد النبوي، بات العرب موجودين على الساحة العالمية، وقد ذكرتهم حوليات صينية تعود إلى أسرة تانغ التي حكمت الصين بين ٦١٨ و٩٠٧ جاء فيها أن دولة التازيين سيطرت على الأراضي التي كانت تملكها بو سو (Po ssu) (فارس).

وأدرج المؤرخ تو يو (Tu Yu) في موسوعته «تونغ تيين» (T'ung Tien) التي قدمها إلى البلاط الإمبراطوري عام ٨٠١، قصة الأسير الصيني تو هوان (Tu Huan) الذي وقع في أيدي العرب بعد معركة تالس (Talas) بين القوات العربية والصينية عام ٧٥١، ونقل سجينا إلى العراق حيث بقي في الكوفة إلى أن سُمِح له بالعودة إلى الصين عام ٧٦٢ (٨). ويقول تو يو على لسان الأسير العائد إن الرجال في الأقاليم التي يعيش العرب فيها ذوي أنوف كبيرة ولحى سوداء وشعر غزير على وجوههم مثل الهنود، ويحملون خناجر من فضة ويضعون أحزمة فضية ولا يحتسون الخمر ولا يعرفون الموسيقى. نساؤهم بيضاوات البشرة ويغطين وجوههن عندما يغادرن بيوتهن بغضِّ النظر عن رفعة مرتبتهن الاجتماعية أو ضِعتها. وعندما يتشاجر الناس لا يوجِّهون لكمات إلى بعضهم البعض. ولديهم معابد عظيمة تتسع لآلاف المصلين(٩). وفي كل سابع يوم من الأسبوع يتوجه الملك بخطاب إلى رعاياه من عرشه العالي في المعبد بالكلمات الآتية: «حياة البشر صعبة جداً وليس سلوك الطريق القويم بسهل، والخيانة خطيئة. وما من إثم أكبر من السرقة والنهب وخداع الناس بالكلمات، وأن يعرض المرء حياة الآخرين للخطر في سبيل أن ينعم هو بالأمان وغش الفقراء واضطهاد الضعفاء. وأولئك الذين ماتوا بأيدي الأعداء (أعداء الإسلام) سيحيون مجدداً في الجنة، أولئك

---

(٧) راجع الفصل الأول.

(8) Hoyland, *Seeing Islam*, p 244.

(٩) لعل المقصود هنا هو جامع الكوفة.

الذين هزموا العدو سينعمون بالسعادة». ويرى المؤرخ أن من هنا سبب براعة التازيين في الحرب. وهم يصلُّون خمس مرات للروح السماوية.

ويتابع الأسير العائد: «تغيرت الأرض برمَّتها؛ لقد تبع الناس (دعوة الإسلام) كما تتبع السواقي النهر، والقانون يُطبق برحمة ولا يُدفن الميت إلا بحرص. ولا ينقص الناس شيء مما تنتجه الأرض سواء داخل سور المدينة العظيمة أو وراء الأبواب في القرى. في بلدهم يجتمع الكون وفيه سلع لا تحصى بوفرة وأثمان زهيدة. وفيما تنتشر الأثواب الموشاة بالذهب واللآلئ والنقود في المتاجر، تعج الشوارع والأزقة بالحمير والجمال والبغال. ويقطع السكان قصب السكر ليبنوا أكواخاً تشبه العربات في الصين. وعندما تحل الأعياد تقدَّم هدايا إلى الأعيان تشمل أكواباً زجاجية وقوارير وأوعية نحاسية أكثر من أن تُعدَّ. الرز الأبيض والدقيق الأبيض لا يختلفان عما يوجد في الصين. وتشمل فاكهتهم الدراق والتمر. وتنمو نبتة اللفت ليصل وزنها إلى رطل وهي مستديرة ومذاقها شهي جداً فيما تشبه الخضروات الأخرى تلك الموجودة في باقي البلدان». ويقول: «أرضهم صخرية وغير ملائمة كثيراً للزراعة. ويمارس الناس هناك أكثر ما يمارسون الصيد ويأكلون اللحم ولم يعرفوا الدقيق والرز سوى بعد أن هزموا فارس وبيزنطية. ولديهم عنب كبير تبلغ حبته حجم بيضة الدجاجة[١٠]. أحصنتهم ممتازة ووُلدت من نسل تزاوج التنين بأفراس وجدت على شاطئ خليج فارس ويمكنها السفر ألف لي[١١] في اليوم الواحد. وتوجد الجمال أيضاً. أما أكثر الزيوت العطرية تقديراً لديهم فهي الياسمين والمر».

أما عن ظهور الإسلام فيقول المؤرخ الصيني إنه أثناء حكم سلالة سوي (عام ٦١٠) كان رجل من فارس يرعى قطيعه في جبال موتينا (Motina) (المدينة المنورة). وظهر أسد وقال له: «في الجانب الغربي من الجبل الكثير من الحفر. في واحدة منها سيف وقربه حجر أسود وكتابة باللون الأبيض. من يمتلكها يصبح حاكماً. ذهب الرجل

---

(١٠) يرى المحقق أن المقصود هو أحد أنواع العنب التي تنمو في إيران.

(١١) وحدة قياس صينية تبلغ ٥٠٠ متر تقريباً.

وعثر على الأشياء كما وصفها الأسد وأعلن نفسه حاكماً للحدود الغربية وتغلَّب على كل من واجهه. وفتح فارس وفولين (الإمبراطورية البيزنطية) واستولى في الجنوب على بو لو من (Po lo men) (بلاد البراهمة أو الهند) وغيرها من البلدان. وكان لديه ٤٠٠ ألف جندي. ودفعت مقاطعتا كانغ (K'ang) (سمرقند) وشي الجزية له. وشملت أراضيه عشرة آلاف لي. وبلغت تو كي شي (Tu ki shi) (أراضي القبائل التركية) شرقاً، ومن الجنوب كان يحدُّها البحر».

ويشير المؤرخ إلى أن ملك التازيين الذي يدعى «هان مي مو مو ني» (Han mi mo mo ni)[١٢] أرسل عام ٦٥١ للمرة الأولى موفداً يحمل هدايا إلى البلاط الصيني وأعلن في الوقت عينه في رسالة أن البيت التازي الذي يحكم منذ ثلاثة وأربعين عاماً قد مرَّ عليه ثلاثة ملوك، وأن التازيين أخضعوا كل ممالك غرب آسيا وبعثوا قائدهم الميداني الذي يدعى مو يي (Mo yi) ليحاصر عاصمة فو لين (بيزنطية). ووافق ين يو (Yin yo) الذي فاوض في سبيل السلام على حصول التازيين على جزية سنوية من الذهب والحرير من فو لين. (كتاب **تانغ شو**، مقال فو لين، الفصل ٢٥٨).

وظهر في البلاط الصيني موفد من التازيين عام ٧١٣ جلب معه خيولاً جميلة وأحزمة رائعة كهدايا. ورفض الموفد أثناء تقديمه إلى الإمبراطور أداء الطقوس المطلوبة (التي تعرف باسم Kow-tow أو السجود احتراماً)، قائلاً: «في بلدي لا نسجد إلا لله، وليس أبداً لأمير». وأرادوا (المحيطون بالملك) أولاً قتل المبعوث لكن واحداً من الوزراء تدخَّل لمصلحته موضحاً أن أصول اللياقة في البلاط قد تختلف مع البلدان الأجنبية وأن الفارق هذا لا يرقى إلى مستوى الجريمة.

وحضر عام ٧٢٦ موفد آخر يدعى سو لي بو (Su lip u) من بلاد التازيين إلى البلاط. وأدى طقوس الخضوع أمام الإمبراطور وتلقَّى ثوباً أرجوانياً وحزاماً كهديتين.

---

(١٢) في ذلك العام كان الخليفة عثمان بن عفان يتولى الحكم. ولعل العبارة الصينية التي تشير إليه هي تحريف للقب الخليفة «أمير المؤمنين».

وقيل (على لسان الموفدين) إن قبيلة «كو لي» (Ku lie) (قريش) يحكمها زعماء يتوارثون مناصبهم ويسمون «بو يي تا شي» (Po yi ta shi) (التازي بالرداء الأبيض). وقد انقسمت كو لي إلى أسرتين هما «بن ني مو هوان» (Pen ni mo huan) (بني مروان) و«بن ني سي شن» (pen ni si shen) (بني هاشم). وظهر رجل حكيم وحاذق يدعى مو هو مو (Mo ho mo) (محمد) اختاره الناس ليكون حاكماً. ووسَّع ممتلكاته إلى ثلاثة آلاف لي وفتح مدينة «هيا لا» (Hia la) (الحيرة). الحاكم الرابع عشر كان مو هوان (Mo huan) (الخليفة مروان الثاني) الذي قتل أخاه يي كي (J ki) واستولى على العرش[١٣]. وكان شديد القسوة وانفصل عنه أتباعه تباعاً. وظهر شخص يدعى هو لو شان (Ho lu shan) من مو لو (Mo lu) وتحالف مع بو سي لين (Po si lin) (أبو مسلم الخرساني) للإطاحة بمو هو لان. وأعلنا للناس أن على كل من يؤيدهما ارتداء الثياب السوداء، ومن هنا جاء اسم أتباعهما «هي يي تا شي» (Hey yi ta shi) (التازي بالرداء الأسود). وسرعان ما جمعا جيشاً يتألف من عشرة إلى عشرين ألف رجل لقتل مو هوان. واختير «آ بو لو با» (A po lo pa) من عائلة «سي شن» ملكاً (...) وبعد وفاته صعد أخوه «آ بو كونغ فو» (A pu Kung fo) إلى العرش (يبدو أن ثمة خطأ في كتابة أحد الأحرف الصينية إذ إن المقصود هو أبو جعفر المنصور). في عام ٧٥٦ أوفد الملك بعثة إلى الصين. واستعاد الإمبراطور بمساعدة جيش الخليفة عاصمتَي الصين (يشير المؤرخ الصيني هنا إلى المعركة الكبرى التي وقعت قرب العاصمة الغربية تشانغ آن ضد المتمردين على الإمبراطور الصيني عام ٧٥٧. وكانت العاصمة الشرقية في ذلك الحين هي لو يانغ).

وبعد تناول حادثة دبلوماسية اختلف فيها موفدو الدولة العباسية أثناء حكم آ بو تشا فو (ابو جعفر المنصور) مع سفراء من دولة الإيغور على من يدخل أولاً لمقابلة الإمبراطور، يقول المؤرخ الصيني إن دولة الخلافة خاضت حرباً ضد التيبت التي

---

(١٣) يعمُّ الاضطراب التاريخ الأموي في هذه الفترة إذ إن مروان بن محمد الخليفة الأموي الأخير كان قد أطاح بإبراهيم بن الوليد الذي تولى الحكم بعد أخيه يزيد بن الوليد أو يزيد الثالث بعد قتلهما الوليد بن يزيد (الوليد الثاني). وقد يكون المؤرخ الصيني قصد بـ «يي كي» يزيد الثالث.

أصبحت مضطرة كل عام لإرسال جيش لقتال التازيين (الأرجح في عهدَي المهدي وهارون الرشيد). وظلت المصادر الصينية بعد هذا العهد تتحدث عن وصول سفراء من دولة الخلافة، بيد أن الأرجح هو أن المبعوثين هؤلاء كانوا يمثلون الدول الإيرانية التي راحت تنشأ في الأطراف الشرقية للدولة الإسلامية بعد تراجع السلطة المركزية.

وفيما كانت الجيوش العربية تسعى إلى تعزيز قبضتها على مناطق وسط آسيا، أدت الممالك والدول المستقلة هناك والتي كانت تتبع في مراحل سابقة للإمبراطورية الساسانية (اسمياً على الأكثر)، دوراً مهماً في صياغة العلاقة بين الفاتحين العرب والسكان المحليين، إذ إن هذه المناطق ذات الحضارة الراسخة والمتمتعة بقدر من الازدهار لم ترَ الفرق بين النير العربي والنير التركي أو الصيني. وكانت أشد المناطق مقاومة للفتوحات.

وفي ظل غياب مراجع أصيلة من أدبيات أهل البلاد عن فترة الفتوحات، يمكن استخدام بعض التواريخ المحلية التي وضعها عدد من المؤرخين الإيرانيين في القرون اللاحقة والتي اعتمدوا فيها على الروايات المحلية مثل **تاريخ بخارى** للنرشخي على سبيل المثال. ويتحدث النرشخي عن أوضاع بخارى التي كانت حاضرة كبرى عند وصول الفاتحين العرب بالقول: «عندما مات (ملك بخارى) «بيدون بخار خداة» ترك طفلاً رضيعاً اسمه «طغشادة»، فجلست على العرش هذه الخاتون (السيدة) التي كانت أم الطفل. ومكثت في الحكم خمس عشرة سنة. وأخذ العرب يقصدون بخارى في عهدها، فكانت الخاتون في كل مرة تعقد الصلح معهم وتعطيهم المال». يضيف: «ويقال إنه لم يكن في عصر من العصور من هو أصوب رأياً منها، فكانت تحكم بصائب الرأي وينقاد لها الناس. وكان من عادتها أن تخرج كل يوم من حصن بخارى على ظهر جوادها وتقف على باب «ريكستان» (...) حيث كانت تجلس على تخت وأمامها الغلمان والأشراف والحشم».

ويوضح النرشخي أنه «لما توفيت هذه الخاتون كان ابنها «طغشادة» قد كبر واستأهل الملك بينما كان الكل يطمع في هذا المُلك. وقد كان ثمة وزير أصله من التركستان يسمى «وردان خداة» وكانت له إمرة «وردامة» وقد خاض معه قتيبة (بن

مسلم الباهلي) حروباً كثيرة، إلى أن مات «وردان خداة» هذا واستولى قتيبة على بخارى بعد أن أخرج «وردان خداة» مراراً من هذه الولاية حتى هرب إلى التركستان. فأعطى قتيبة بخارى لطغشادة ثانية وأجلسه على العرش وصفا له الملك وكفَّ عنه أيدي جميع أعدائه»[١٤].

ويروي النرشخي قصة فتح بخارى الذي سعت الخاتون إلى الحيلولة دونه عبر دفع الجزية إلى القائدين العربيين عبيد الله بن زياد الذي أرسله معاوية ثم سعيد بن عثمان. وعلى الرغم من التفاصيل الكثيرة عن الخاتون وقصة حب عثمان بن سعيد لها وتعلقه بجمالها[١٥]، إلا أن المؤرخ جيب (Gibb) ينكر تاريخية هذه القصص (التي يقبلها البلاذري واليعقوبي، بالمناسبة، ويرفضها الطبري) معتبراً أن أسطوريتها لا تنفي عنها بعض القيمة وإن كانت قد تضخمت بمرور الأعوام وبتداخل الأحداث بين الغارات العربية الأولى على بخارى وبين الحرب التي خاضتها هذه مع إمارة وردانة، وتردد صداها أثناء تقدم قتيبة إلى بخارى بعد ثلاثين عاماً[١٦].

وعلى ما سلف القول، فإن أهل المدينة كانوا غير ميالين إلى اعتناق الإسلام، إذ يقول النرشخي إن قتيبة كان «قد حملهم على الإسلام ثلاث مرات ثم عادوا وارتدُّوا وكفروا. وقد حارب قتيبة للمرة الرابعة واستولى على المدينة وأظهر الإسلام بعد عناء كبير وغرسه في قلوبهم وشدد عليهم بكافة الطرق. وكانوا يقبلون الإسلام في الظاهر ويعبدون الأصنام في الباطن. فرأى قتيبة أن الصواب أن يأمر أهل بخارى بأن يعطوا نصف بيوتهم للعرب ليقيموا معهم ويطَّلعوا على أحوالهم فيظلوا مسلمين بالضرورة، فأظهر الإسلام بهذه الطريقة وألزمهم بأحكام الشريعة وبنى المساجد وأزال آثار الكفر ورسم المجوسية، وكان يبذل في ذلك جهداً عظيماً»[١٧].

---

(١٤) أبو بكر محمد بن جعفر النرشخي، **تاريخ بخارى**، عرَّبه وحققه أمين عبد المجيد بدوي ونصر الله الطرازي، دار المعارف، ١٩٩٣، ص٢٣-٢٤.

(١٥) المصدر نفسه، ص٦٦.

(16) Gibb, *Arab Conquest*, pp 18-19.

(١٧) النرشخي، **تاريخ بخارى**، ص٧٧.

الفصل الثامن

هل الفتوحات مؤامرة يهودية؟

بما أن العرب، في عين جيرانهم، حفنة من رعاة الماعز والإبل وما كان ليخطر في بالهم تحدي إمبراطوريتين عظيمتين ومواجهتهما عسكرياً ودينياً، فالأكيد هو أن جهة ما دفعتهم إلى غزو البلدان المجاورة للجزيرة العربية واجتياحها وزودتهم بالسند الديني-الإيديولوجي لتحرُّكهم.

هذا، باختصار، ما توصل إليه تفكير القسم الأكبر من الإخباريين والمؤرخين والسياسيين ورجال الدين في المناطق التي تعرضت للفتوحات العربية. والمحرض على الغزو وكل ما رافقه من تطاول على الرموز الدينية لا يمكن أن يكون غير جماعة لها سوابق في مجال التمرد والادعاءات المناقضة للثوابت السائدة خصوصاً في الإمبراطورية البيزنطية. والمرشح الأول الذي تناسبه صفات كهذه هو اليهودي، عدو المسيحية الأزلي. النساطرة مرشحون لا تنقصهم الجدارة، من وجهة النظر هذه، لكن حجم التراث النسطوري في مواجهة الكنيسة البيزنطية وصولاً إلى الانكفاء ثم الفرار صوب إيران والاحتماء بالحكم الساساني الذي خضعوا له لا يكفي لوسمهم بسمة المحرض على هذا النوع من الأحداث الضخمة. فالمضمون القومي للنسطورية الذي اتخذته بعد انتشارها في العراق، كتعبير عن هوية وثقافة شعب واقع تحت الاحتلال الإيراني، ظل أضعف من أن يتحول إلى رافعة لغزو «بربري» للأراضي البيزنطية. يضاف إلى ذلك أن النسطورية في شبه الجزيرة العربية لم تكن يوماً في موقع المهيمن على القبائل.

ويساعد في تعزيز الاتهامات الموجهة إلى اليهود بالتحريض على الفتوحات العربية تلك الاضطرابات التي شهدتها مدن شرق المتوسط كإنطاكية والإسكندرية من مذابح متبادلة بين المسيحيين واليهود، وتأييد هؤلاء للغزو الفارسي عام ٦١٤ والتهليل لاقتحام القدس، بل مساعدة الغزاة في ما يشبه محو آثار الحكم البيزنطي من تدمير للكنائس وقتل للمسيحيين[1]، ما يرقى إلى حدود التمرد العلني والمفتوح على القسطنطينية. وردَّ البيزنطيون بتصوير اليهود على أنهم العدو الداخلي الذي يُنتظر منه القيام بما لا يمكن توقعه في سبيل تقويض أسس الدولة البيزنطية المقدسة، وهي التي كانت لا تكف عن اضطهاد «العدو» هذا وفرض التنصُّر عليه، حتى تستأنف سيرتها الأولى من القمع والبطش.

وفي مستهل القرن السابع ، كانت الجدالات بين المسيحيين واليهود تتابع مسارها الذي قد يكون بدأ مع ظهور المسيحية، وتشمل مواضيعها كل ما يتعلق بحقيقة المسيح: هل يسوع هو المسيح المنتظر أو لا، وما معنى نبوءة الأسابيع السبعين في سفر دنيال وتأويل العهد القديم ومكانته عموماً في الدين المسيحي. نقاشات في اللاهوت والدين لكن لا يغيب عن خلفيتها جدار من العداء مرتفع . وإذا أضيفت على الخلفية تلك حالة الإنهاك العام التي خلَّفها اقتتال لا ينتهي بين الفريقين «الأخضر» و«الأزرق» والأجواء التي تركتها موجات متعاقبة من الطاعون، ظهرت الحاجة إلى عدو يمكن استخدامه كمسؤول عن النوازل والمآسي.

وقد تكون **الكؤوس الدمشقية** *Les Trophées de Damas* آخر الردود الدفاعية المسيحية على الطعون اليهودية، قبل تحوُّل اهتمام رجال الدين المسيحيين إلى الإسلام. وتحتوي الوثيقة المجهولة المؤلف على حوارات بين راهب مسيحي وعدد من اليهود الذين يخفقون، واحد بعد الآخر وعلى نحو تصاعدي، في مستوى المحاجَّة وفي مرتبة المجادلين اليهود، في دحض المقولات المسيحية. غنيٌّ عن البيان أن الأدبيات الدفاعية –

(1) Antiochus Strategos, *The Capture of Jerusalem by the Persians in 614 AD*, pp 502-517.

التبريرية غالباً ما يلجأ كتّابها إلى ابتكار حوارات وهمية وخصوم يسهل إلحاق الهزائم بهم.

وإذا كانت **تعاليم يعقوب** *Doctrina Jacobi* تشبه **الكؤوس الدمشقية** في الأسلوب الذي ساد كافة أدبيات الرد على اليهود كما في الذرائع، وحملت فوق ذلك الإشارة الأولى إلى الإسلام من جهة غير عربية أو مسلمة، فإن **الكؤوس الدمشقية** تقدم، من ناحية ثانية، تشخيصاً دقيقاً للأجواء الدينية والاجتماعية في المشرق غداة الفتوحات العربية، وهي الأجواء التي سيبني المسيحيون عليها آراءهم، لا حيال الإسلام وحسب، بل أيضاً حيال اليهود وتفسير العلاقات بين هؤلاء وبين العرب المسلمين.

وتشير الشخصية الرئيسية في **الكؤوس الدمشقية** إلى الزمان الذي كُتبت فيه وهو «العام العشرين من حكم ملكنا قسطنطين، حماه الله، في شهر آب من الدورة التاسعة»[٢]. ويكون المقصود هو كونستانس الثاني الذي حكم رسمياً باسم قسطنطين. وتهدف المطالعات المقدمة إلى تأكيد جملة من الحقائق التي لم تغيِّرها نجاحات المسلمين كسقوط القدس واحتلال دمشق وتراجع الجيوش المسيحية. ويردُّ المحاور المسيحي على تساؤلات اليهود عن أسباب غياب السلام الأبدي الذي بشَّرت المسيحية، بحسب تأويلها لنبوءات أشعيا وميخا، بقوله إن أحد تفسيرات السلام هو أن يترك أكثر الناس عبادة الأوثان ويعرفوا الله وهو ما حصل فعلاً، والتفسير الثاني هو أن الكنيسة عاشت بسلام لفترات طويلة جداً «وقد نعمت إمبراطوريتنا بسلام عميق ولم تمر بعد خمسون عاماً منذ اندلعت الحروب الحالية»[٣] وهي الفتوحات العربية والحملات البيزنطية التي واجهتها.

من نافل القول إن الشخصية المسيحية تتمكن في نهاية الأمر من تفنيد الحجج اليهودية. لكن التبرُّم اليهودي من الأوضاع التي عايشوها منذ دمار الهيكل على يدَي

---

(2) «Les Trophées de Damas - Controverse Judéo-Chrétienne du VII Siècle», texte Grec Edité et Traduit Par Gustave Bardy, dans *Patrologia Orientalis*, vol. 15, p 175.

والدورة هي الفترة الزمنية المعتمدة في التقويم المقدوني وتتألف من خمس عشرة سنة.

(3) Ibid, pp 220-221.

تيتوس (Titus) الروماني دفعهم إلى انتظار المخلِّص بلهفة لامهم عليها المسيحيون لما فيها من إنكار لحقيقة المسيح.

واحد من النصوص اليهودية المبكرة في مجال التنبؤ بمجيء منقذ الشعب اليهودي والمندرجة في سياق الأدبيات الخلاصية-القيامية المزدهرة حينذاك في شرق المتوسط بين المسيحيين واليهود، منسوب إلى الحاخام شمعون بن يوحاي (Rabbi Simon ben Yohai) الذي عاش في القرن الثاني للميلاد. ويجري تناقل «الأسرار» بصيغتها الحالية منذ أيام الحملات الصليبية. ويتنبأ الحاخام بظهور الإسلام وبسقوط الدولة الأموية وتولِّي العباسيين الحكم، ما جعل عدد من المؤرخين يعيدون تاريخ وضع النص إلى القرن الثامن وهو ما رفضه باحثون آخرون[٤]. وتبدأ القصة بحسب **مدراش الملوك العشرة** مع شمعون المختبئ في كهف منذ ثلاث عشرة سنة من مُلك إيدوم الذي أمر بإفناء[٥] إسرائيل وكان قد أمضى عدداً من الأيام صائماً ومصلياً وداعياً الله إلى الاستجابة لصلاته ومنحه النور الذي يبحث عنه. «وفجأة تُكشف له أسرار وغوامض النهاية، فيجلس ويقول «ويرى القيني»»[٦]. وبعدما رأى أن مملكة إسماعيل ستأتي، راح يقول: ألم يكفنا ما أنزلته بنا مملكة إيدوم الملعونة، حتى نستحق مملكة إسماعيل أيضاً؟ فردَّ عليه مقدم الملائكة ميتاترون: «لا تجزع يا ابن الإنسان. جاء القدير بمملكة إسماعيل ليخلِّصك فقط من تلك المملكة الشريرة (إيدوم). وسينصّب عليها نبياً بإرادته وسيفتح الأرض لهم. وسيأتون ويعيدون (للأرض) مجدها. وسيقع رعب عظيم بينهم وبين أبناء عيسو. وأجابه الحاخام شمعون قائلاً: وما أدرانا أن (بهم) خلاصنا؟ قال له (الملاك): ألم يقل النبي أشعيا إنه رأى عربة وزوج من ركَّاب العربات

---

(4) Hoyland, *Seeing Islam*, pp 309-310.

(٥) تُستخدم كلمة «شيماد» العبرية بمعنى إفناء وتغيير الدين، لذا يعتقد هويلاند أن النص ربما يشير إلى هيراكليوس الذي أمر بتنصير اليهود في بيزنطية التي تشير النصوص اليهودية إليها عادة بـ «إيدوم» في استعارة لاسم مملكة قديمة تقول المصادر اليهودية إنها نشأت في الصحراء بين سيناء والبحر الميت.

(٦) العبارة من سفر العدد (الإصحاح ٢٤، الآية ٢١)، والقيني هو أحد أبناء النبي شعيب بحسب التوراة، وكانوا على علاقة وثيقة بالعبرانيين. وغالباً ما يُعتبر العرب الذين كانوا يجولون في الصحراء بين شمال الجزيرة العربية وسيناء من القينيين.

أحدهما يمتطي حماراً والآخر يمتطي جملاً؟ لمَ قال ذلك فيما كان في وسعه القول «عربة تجرها الجمال ثم عربة تجرها الحمير»؟ هل لأنه [إسماعيل وبالتالي العرب] عندما يذهب قدماً (إلى الحرب) يمتطي جملاً وعندما تنهض المملكة بساعديه سيمتطي حماراً؟»[٧].

وبحسب باقي الفقرة التي تعدد الممالك التي اضطهدت اليهود منذ عهد الإمبراطورية الفارسية الإخمينية، فإن مؤلف النص كان يتوقع أن يقوم العرب بدور مهم في خلاص اليهود. وما يسعى الكاتب القديم إليه هنا هو العثور على تبريرات توراتية لترحيب اليهود بالفاتحين العرب ووضع هؤلاء ضمن خطة الخلاص الإلهية التي تفترض قضاء العرب على البيزنطيين وإعادة الأرض إلى سابق مجدها.

أبعد من ذلك؛ تعيِّن الخطة المذكورة العرب كمحررين ربما استناداً إلى نبوءة أشعيا «تغطيك (تحميك) كثرة الجمال بكران مديان وعيفة كلها تأتي من شبا. تحمل ذهباً ولباناً وتبشِّر بتسابيح الرب» (الإصحاح ٦٠، الآية ٦). يلجأ الحاخام شمعون أيضاً إلى سفر العدد (الإصحاح ٢٤، الآية ٢١) الذي يقول فيه عن النبي بلعام: «ثم رأى القيني فنطق بمثله وقال: ليكن مسكنك متيناً وعشك موضوعاً على صخرة». يبدو الاستشهاد هنا أقل وضوحاً، فبلعام هو النبي المبعوث إلى الأغيار ما يشكل شخصية نموذجية لنقل النبوءة عن العرب (القينيين). ويمكن تفسير الجزء الأول من الآية على أنه وصف لحكم العرب، فيما يختص الجزء الثاني بالأعمال التي قام بها عمر بن الخطاب للبناء في «جبل الهيكل». فيقول الحاخام شمعون: «يكون الملك الثاني الذي ينهض من بين أبناء إسماعيل محباً لإسرائيل. ويسد الشقاق بينهم كما يسد الشقوق في الهيكل. ويعيد تشكيل جبل موريا ويسوِّيه ويبني مسجدا (Hishtahawaya) على صخرة الهيكل، وفق ما ورد «ليكن عشك موضوعاً على صخرة». ويبدو أن النص يشير إلى أعمال البناء التي باشرها عمر بن الخطاب على جبل الصخرة في القدس في المكان الذي سيصبح المسجد الأقصى وقرب قبة الصخرة التي بناها عبد الملك بن مروان. ثم يداخل الارتباك النص الذي يشير إلى الآثام التي ارتكبها العرب حيث يعتبر الباحثون المتأخرون أن

(7) Hoyland, *Seeing Islam*, pp 309-310.

النص مرَّ بعمليات إعادة كتابة عدة حيث تختلط أعمال عمر بقصة حياة معاوية «الذي يموت بسلام وسط شرف عظيم» في حين أن عمر قضى اغتيالاً[8].

ثمة بعدٌ يستحق الاهتمام في نظرة يهود القرن السابع إلى شخصية عمر بن الخطاب. فالفاروق اتخذ في عيون اليهود الحاملين أعباء الملاحقات والضغوط البيزنطية وجهاً خلاصياً-مهدوياً. واهتمام عمر ببناء المسجد الأقصى دليل سعيه إلى إعمار الهيكل. أما لقب «الفاروق» فكلمة من أصل آرامي (وهي اللغة التي كان يتكلم بها اليهود في سوريا وفلسطين في ذلك العهد) تعني «المخلص»، لا أقل. و«بوروق» أو «بوروقو» في التوراة المكتوبة باللغة السريانية تعني «المنقذ أو المحرر أو المخلص الفادي»[9]. ولئن كانت إعادة بناء الهيكل مهمة تحمل دلالات إحيائية كبيرة عند اليهود فالأرجح أنها قد حركت بعض الآمال السياسية عندهم.

من هو «الفاروق»؟

نفتح قوساً هنا لتناولٍ موجزٍ لما جاء على الجانب العربي من السرد التاريخي، حيث تظهر إشارات تنطوي على معانٍ كبيرة لا تزال غير مستكشفة بدقة، في زعمنا، منها ما تناوله كوك وكرون[10]. فإذا تفحصنا تاريخ الطبري نجد أن أول من دعا عمر بـ «الفاروق» هو «رجل من يهود دمشق» الذي شهد بعد ذلك صلح عمر مع أهل أيلياء[11]. ثم على لسان كعب الأحبار الذي يتلو عليه نبوءة نصها على النحو التالي: «يا أمير المؤمنين؛ إنه قد تنبأ على ما صنعت اليوم نبي منذ خمسمائة سنة، فقال (عمر): وكيف؟ فقال: إن الروم أغاروا على بني إسرائيل، فأديلوا عليهم، فدفنوه (الهيكل)، ثم أديلوا فلم يفرغوا ثم أدليت الروم عليهم إلى أن وليت، فبعث الله نبياً على الكناسة، فقال: أبشري أورى شلم! عليك الفاروق ينقيك مما فيك. وبُعث إلى القسطنطينية نبي؛ فقام على تلها، فقال: يا قسطنطينية، ما فعل أهلك ببيتي! أخرجوه وشبهوك كعرشي؛

---

(8) Hoyland, *Seeing Islam*, p 312.

(٩) دي بريمار، **تأسيس الإسلام**، ص١٨١-١٨٢.

(10) Crone and Cook, *Hagarism*, pp 5-6.

(١١) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، الجزء الثالث، ص٦٠٨.

وتأولوا عليَّ، فقد قضيت عليك أن أجعلك جلحاء يوماً ما، لا يأوى إليك أحد، ولا يستظل فيك على أيدي بني القاذر سبأ وودان؛ فما أمسوا حتى ما بقي شيء». ويتابع الطبري «وعن ربيعة الشامي بمثله؛ وزاد: أتاك الفاروق في جندي المطيع، ويدركون لأهلك بثأرك في الروم. وقال في قسطنطينية: أدعكِ جلحاء بارزة للشمس، لا يأوي إليك أحد، ولا تظلينه»[١٢]. وتتقاطع هذه النبوءة مع الآمال اليهودية بالانتقام من البيزنطيين أبناء عيسو ومن مملكتهم إيدوم.

معنى هذا الكلام أن كعب الأحبار - الذي كان عمر قد اتهمه للتوِّ (في رواية الطبري) بعلو عواطفه اليهودية على تلك الإسلامية، لدخوله على عمر في مكان بناء المسجد الأقصى مردداً «لبيك اللهمَّ لبيك» التي لا تقال عادة إلا أثناء الطواف حول الكعبة في مكة - ينقل للخليفة نبوءة قالها «نبي منذ خمسمائة سنة» لما سيفعله عمر في القدس. وإذا حسبنا أن فتح القدس والحوادث التي تلته وقعت في ثلاثينات القرن السابع فيما هدم الرومان الهيكل في سبعينات القرن الأول، يكون النبي الذي تحدث كعب عنه هو نبي آخر غير يسوع المسيح، على الرغم من أن التقليد الإسلامي لا يتحدث عن نبي جاء بين يسوع المسيح ومحمد. لكن هذا الكلام لم يترك انفعالاً أو استنكاراً من قبل عمر الذي صمت عن بقية الرواية التي تقول إن نبياً آخر «قام على تل» القسطنطينية متنبئاً بخرابها.

وما يدعو إلى المزيد من البحث أن الطبري يقول في مكان آخر إن أهل الكتاب هم أول من أطلق لقب «الفاروق» على عمر وذلك في الفقرة التي يتناول فيها تسميته بالفاروق حيث يقول: «قال أبو جعفر: وكان يقال له الفاروق. وقد اختلف السلف فيمن سمَّاه بذلك، فقال بعضهم: سمَّاه بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم. ذكر من قال ذلك: حدثني الحارث، قال: حدثنا ابن سعد، قال: أخبرنا محمد بن عمر، قال: حدثنا أبو حزرة يعقوب بن مجاهد، عن محمد بن إبراهيم، عن أبي عمرو ذكوان، قال: قلت لعائشة: من سمَّى عمر الفاروق؟ قالت: النبي صلى الله عليه وسلم. وقال بعضهم:

(١٢) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ص٦١١-٦١٢.

أول من سمّاه بهذا الاسم أهل الكتاب. ذكر من قال ذلك: حدثنا الحارث، قال: حدثنا ابن سعد، قال: أخبرنا يعقوب بن إبراهيم بن سعد، عن أبيه، عن صالح بن كيسان، قال: قال ابن شهاب: بلغنا أن أهل الكتاب كانوا أول من قال لعمر: الفاروق؛ وكان المسلمون يؤثرون ذلك من قولهم؛ ولم يبلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر من ذلك شيئاً»(١٣). وغاب المصدر «الكتابي» لكلمة «الفاروق» وحلَّ مكانه التفسير العربي القائل إن المعنى المقصود هو «الذي يفرِّق بين الخير والشر».

لكن هل يكفي هذا لصمود مقولة إن الفاروق عمر هو «المسيح العربي» عند اليهود؟ الأرجح أن ما قاله الطبري وغيره من المؤرخين العرب عن الأيام الأولى لدخول العرب إلى فلسطين لم يلقَ اهتماماً كافياً من هذه الزاوية من قبل الباحثين العرب الحديثين والمعاصرين بسبب تأثرهم المبرر، ربما، بأحوال السياسة والصراعات في زمنهم(١٤). ونقفل القوس هنا مع الإشارة إلى أن التداخل الديني اليهودي الإسلامي لا يزال أرضاً حراماً، على الرغم مما تختزن من احتمالات معرفية كبيرة، بسبب الصراع السياسي المعاصر.

العلاقة اليهودية – العربية

إذاً، عند هذه النقطة تصمت الأدبيات العربية واليهودية عن الأجواء التي أدت إلى نشوب الشكوك المتبادلة بين اليهود والعرب والتي ظهرت لاحقاً، كما أن المصادر ذاتها لم تُشِرْ أصلاً إلى كيفية نشوء العلاقة بين اليهود والعرب. وإذا كان الجانبان يتجاوران في عدد من أنحاء شبه الجزيرة العربية، فذاك لا يكفي ليحوِّل العرب إلى منفِّذي إرادة اليهود بحسب ما تقول المصادر المسيحية. لذلك، قد يكون طبيعياً أن نجد أصل الحلف اليهودي-العربي السياسي مفصَّلاً في **تاريخ هيراكليوس** للمطران الأرمني سيبيوس الذي يسجِّل أن اثني عشر يهودياً تركوا الرها بعدما سقطت إثر حصار

---

(١٣) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، الجزء الرابع، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ص١٩٥-١٩٦.

(١٤) لبحث مفصل في موقع عمر في الرواية اليهودية وما تنقله المصادر العربية واليهودية، راجع: دي بريمار، **تأسيس الإسلام**، ص١٧٥-١٩٠. وأيضاً:
Crone and Cook, *Hagarism*, pp 4-10

فرضه هيراكليوس عليها في واحدة من معاركه ضد الفرس، وتوجهوا إلى الصحراء وذكَّروا سكانها العرب بالقرابة بين اليهود والعرب بحسب التوراة. الملفت للانتباه أن سوزومن، المؤرخ البيزنطي من القرن الخامس والمتحدر من غزة، يشير إلى أن العرب سهوا عن حقيقة تحدرهم من إسماعيل ونسبوا أنفسهم إلى سارة زوجة إبراهيم (ومن هنا اسم «السراسنة») لكنهم ظلوا يمارسون بعض العادات اليهودية. وبعدما وقعت تلك التقاليد والعادات في النسيان، حدث أن احتك العرب باليهود في فترة لاحقة وعاد العرب إلى التقاليد المذكورة كالختان والامتناع عن تناول لحم الخنزير[١٥].

يقول سيبيوس: «اجتمع اثنا عشر شخصاً يمثلون جميع أسباط اليهود في مدينة الرها. وعندما رأوا القوات الإيرانية قد رحلت وتركت المدينة بسلام، أغلقوا الأبواب وحصَّنوا أنفسهم ورفضوا دخول جنود القيادة الرومانية. وأصدر هيراكليوس أمره إلى الجنود بحصارهم (اليهود). وعندما أدرك (هؤلاء) أنهم لا يستطيعون مقاومته عسكرياً، وعدوا بإحلال السلام. وفتحوا أبواب المدينة ومثلوا أمامه فأمر (هيراكليوس) بتركهم يذهبون إلى ديارهم. فرحلوا، متخذين طريق الصحراء إلى طاشخستان نحو أبناء إسماعيل. ودعا (اليهود) (العرب) إلى مساعدتهم وعرَّفوهم على العلاقة التي تربطهم ببعض بحسب العهد (القديم). وعلى الرغم من أن (العرب) اقتنعوا بتلك الصلة الوثيقة، فقد كانوا غير قادرين على بلوغ إجماع في ما بينهم لأنهم كانوا منقسمين إلى أديان شتى. في الفترة هذه ظهر من بين أبناء إسماعيل رجل يدعى محمد، وكان تاجراً وأصبح صاحب مكانة (بينهم). وخاطبهم عن سبيل الحق، مفترضاً أنه يعمل بأمر الله، وبيَّن لهم وعلَّمهم معرفة إله إبراهيم خصوصاً أنه كان على علم وفهم للتاريخ الموسوي. ولأن الأمر جاء من عليين، أمرهم (العرب) بالاجتماع والوحدة في الإيمان. وبعدما نبذوا التعلق بالأشياء الفانية، تحولوا إلى الله الحي الذي ظهر لأبيهم إبراهيم. ونهاهم محمد عن أكل الميتة وشرب الخمر والكذب ومنعهم عن ارتكاب الزنا. وقال «وعد الله أن يكون ذلك البلد لإبراهيم ولابنه من بعد، حتى قيام الساعة. وما وعد به تحقق في الزمن الذي أحب الله فيه إسرائيل. والآن أنتم أبناء إسماعيل، وسيحقق الله

(15) Sozomen, *Ecclesiastical History*, pp 309-310, and Hoyland, *Seeing Islam*, p 129.

لكم وعده لإبراهيم وابنه. أحِبُّوا إله إبراهيم وحده واذهبوا وخذوا البلد الذي أعطاه الله لأبيكم إبراهيم. ما من أحد سينجح في مقاومتكم في الحرب طالما أن الله معكم».

ويتابع سيبيوس: «بعدها، اجتمعوا كلهم، من حويلة إلى شور المقابلة لمصر[١٦] (...) وانطلقوا من صحراء بارهان وكانوا اثني عشر قبيلة بحسب ترتيب بيوت رؤساء كل قبيلة. وانقسموا إلى اثني عشر ألف رجل وبين قبائلهم الاثني عشر قسّموا الاثني عشرة ألف إسرائيلي، ألف لكل قبيلة، وذلك لهدايتهم إلى أرض إسرائيل»[١٧].

وبعد وقوع معركة بين العرب وبين الجيش البيزنطي من الجهة المقابلة، فرَّ بنتيجتها أخو الإمبراطور، عبَرَ العرب واليهود نهر الأردن وأقاموا قرب أريحا.

ويقول سيبيوس: «تجمَّع كل من بقي من أبناء إسرائيل واتحدوا مشكِّلين قوة كبيرة. ووجهوا بعد ذلك رسالة إلى الإمبراطور البيزنطي قائلين فيها: أعطانا الله هذا البلد كملكية موروثة عن إبراهيم وعن ابنه من بعده. نحن أبناء إبراهيم. أمسكتَ بهذا البلد فترة طويلة جداً. ارحل بسلام وسنطلب منك ما حزته إضافة إلى الأرباح. رفض الإمبراطور ذلك. ولم يقدم رداً مناسباً على الرسالة بل قال: البلد لي. إرثكم هو الصحراء. فلتعودوا إلى بلدكم بسلام»[١٨].

وبعد تناوله عدداً من المعارك بين البيزنطيين والعرب وتقدُّم هؤلاء إلى فارس وأرمينيا، يعود سيبيوس إلى الحديث عن «خطة اليهود الملعونة» فيقول إن «اليهود الذين حظوا بدعم الهاجريين لفترة قصيرة خططوا لبناء هيكل سليمان. وحددوا المكان الذي يسمَّى قدس الأقداس وبنوا «الهيكل» مع أرضية تكون مكاناً لصلاتهم. بيد أن الحسد انتاب الإسماعيليين فطردوهم (اليهود) من ذاك المكان وسموا البناء ذاته لصلاتهم.

وبنى «اليهود» هيكلاً آخر لصلاتهم في مكان آخر. وعندها خطر في بالهم خطة شريرة: أرادوا إغراق القدس بالدم من الطرف إلى الطرف وأن يقتلوا كل المسيحيين

(١٦) الاقتباس من «سفر التكوين، الاصحاح ٢٥، الآية ١٨»: «وَسَكَنُوا مِنْ حَوِيلَةَ إِلَى شُورَ الَّتِي أَمَامَ مِصْرَ حِينَمَا تَجِيءُ نَحْوَ أَشُّورَ. أَمَامَ جَمِيعِ إِخْوَتِهِ نَزَلَ».

(17) Sebeos, *History*, chap. XXX.

(18) Ibid.

في القدس. وكان هناك واحد من كبار الإسماعليين في القدس ذاهباً إلى مكانهم الخاص بالصلاة ولاقى ثلاثة من رؤساء اليهود الذين كانوا قد ذبحوا لتوهم خنزيرين ووضعوهما في مكان صلاة «المسلمين». وسال الدم على جدران المبنى وأرضه. وما إن رآهم الرجل (المسلم) حتى أوقفهم وقال لهم شيئاً ما. فردُّوا ثم رحلوا. وعندما دخل شاهد المنظر المروِّع فعاد بسرعة للقبض عليهم. وعندما عجز عن العثور عليهم، صمت وعاد إلى بيته. وبعد ذلك دخل كثير من المسلمين إلى المكان وشاهدوا (المنظر) الكريه، وارتفع العويل في المدينة. وأخبر اليهود الأمير أن المسيحيين دنَّسوا مكان عبادتهم. فأمر الأمير بجمع كل المسيحيين. وقبل أن يضعوا السيف في رقابهم، جاء الرجل (المسلم) وخاطبهم قائلاً: «لمَ تسفكون كل هذه الدماء عبثاً؟ مروا كل اليهود بالحضور لأعيِّن لكم المذنبين». وما إن تجمَّعوا وسار بينهم حتى تعرَّف على الثلاثة الذين قابلهم سابقاً. حاكمهم (العرب) بقسوة شديدة حتى اعترفوا بخطتهم. ولأن زعيمهم كان حاضراً بين اليهود، قرر (الأمير العربي) قتل ستة من المشاركين في المؤامرة. وسمح بترك الآخرين»[19].

صحة الرواية التاريخية أو عدمها ليسا ما يستحق القدر الأكبر من الاهتمام. وعلى الرغم من أن سيبيوس يستقي معلوماته ممن يقول إنهم أسرى أرمن سابقون تحرروا من القيد العربي، إلا أن ذلك لا يكفي لمنح قصصه المصداقية الكاملة؛ فمسألة بناء اليهود هيكلاً، صادره المسلمون ثم تشييد آخر، من القضايا الشديدة الأهمية في اللاهوت اليهودي، ودون بناء الهيكل، بعد الخراب، شروط كثيرة. في المقابل، ينبغي عدم التقليل من أهمية سيبيوس كمسجل للأجواء والمناخات السياسية والفكرية التي عمَّت المنطقة أثناء الفتوحات. فنحن هنا أمام تأكيد نادر على اهتمام الفاتحين العرب المبكر بفلسطين باعتبارها إرثاً إبراهيمياً للعرب أبناء إسماعيل وهو اهتمام غرس اليهود بذرته، بحسب المؤرخ الأرمني، إضافة إلى قصة عن العلاقات اليهودية-الإسلامية المبكرة وسبب تدهورها (حسد المسلمين من بناء اليهود هيكلهم ورغبة الأخيرين في الإيقاع بين المسلمين والمسيحيين).

---

(19) Sebeos, *History*, Chap. XXXI.

لكن الكراهية اليهودية للمسيحيين ظلت دافعهم لإقناع العرب بتخريب المعالم المسيحية. وها هم يقفون وراء إساءة جديدة من العرب للمسيحيين. ويقول ميخائيل السرياني: «بينما كان الطائيون يُعيدون بناء هيكل سليمان، انهار المبنى. وقال اليهود: إذا لم تنزعوا الصليب الموجود مقابل المعبد، على جبل الزيتون، لن يمكن بناء المعبد. وعندما أنزلوا الصليب ارتفع البناء الجديد. ولهذا السبب أنزلوا الكثير من الصلبان ما نجم عنه أنهم (العرب) أصبحوا في إمبراطورية الطائيين أعداء الصليب ومضطهِدي المسيحيين الذين يكرِّمون الصليب»[٢٠].

لكن أستاسيوس السينائي يتحدث عن نوع آخر من التدخل الإلهي حيث يشير إلى زلزال قوي قد يكون وراء انهيار الإنشاءات التي كان المسلمون يقيمونها على جبل الهيكل والتي كان شاهد عيان على أعمال البناء فيها، إلى جانب عدد من الكنائس في المدينة[٢١].

ويتحدث ثيوفانس عن تقارب يهودي-إسلامي لم يُكتب له أن يعمِّر. فبعدما «آمن «اليهود المضلَّلون» بمحمد في بداية دعوته واعتقدوا أنه المسيح الذي ينتظرون، التحق به عشرة من رؤساء اليهود وقبلوا دينه. وبقوا معه حتى وفاته[٢٢]. لكنهم عندما رأوه يأكل لحم الجمل[٢٣] أدركوا أنه ليس مَن ينتظرون وباتوا في حيرة من أمرهم. وخافوا من ترك دينه، فعلَّمه هؤلاء البائسون أموراً محظورة موجَّهة ضدنا، نحن المسيحيين، وبقوا معه». ومما يستدعي الاهتمام ورود فقرات طويلة في السيرة النبوية تتحدث عن الأطوار التي مرت بها علاقة المسلمين باليهود، ومنها قصة «سؤال اليهود الرسول وإجابته لهم» وتتضمن سؤالاً عن تحريم إسرائيل للحوم الإبل وألبانها. لكن ما أنكره محمد على اليهود في ذلك الموقف هو اعتبارهم جبريل «عدواً وهو ملك إنما يأتي

(20) Michel le Syrien, *Chronique*, p 431.

(21) Hoyland, *Seeing Islam*, p 65.

(٢٢) يقول ثيوفانس «حتى مقتله» في حين أنه من المعلوم أن النبي توفي وفاة طبيعية عام ٦٣٢.

(٢٣) أكلُ لحم الإبل محرَّم في اليهودية بحسب سفر التثنية (الإصحاح ١٤، الآية ٧): «إلا هذه فلا تأكلوها مما يجترُّ ومما يشق الظلف المنقسم. الجمل والأرنب والوبر لأنها تجترُّ لكنها لا تشق ظلفاً فهي نجسة لكم».

بالشدة وبسفك الدماء» وقولهم له «لولا ذلك لاتَّبعناك»[٢٤] وتدهور الصلات طرداً بعد ذلك.

ومن إنكلترا البعيدة، يتحدث المبجَّل بيدي (Bede) عن نزاع وقع بين المسيحيين واليهود في القدس أثناء حكم معاوية الذي يقول بيدي إنه «يحكم في أيامنا هذه»، حول ملكية الكفن الذي لُفَّ به رأس المسيح أثناء دفنه. ويتدخل معاوية عند عرض المسألة عليه فيضرم ناراً كبيرة ويقول: «دعوا المسيح مخلص العالم والذي تعذب من أجل البشر والذي لُفَّت هذه القطعة من القماش (التي أحمل الآن بين يدي) حول رأسه في القبر، يحكم من طريق شعلة النار لمن يعود النسيج هذا». وعندما يلقيها معاوية في النار ترتفع القطعة القماشية من دون أن يلحق بها ضرر وتطوف صوب الجهة التي يقف المسيحيون فيها. وبغضّ النظر عن نسبة بيدي إلى معاوية اعترافاً بالمسيح يتعدى التقليد الإسلامي بكثير، المهم في هذه الرواية أن المسيحيين ظلوا يعتبرون اليهود هم الأعداء الأصليين حتى بعد سيطرة العرب على القدس[٢٥].

وثمة حكاية في التاريخ البيزنطي عن الشر الذي لا يكلُّ اليهود عن زرعه وهم الذين يلاحظ فينلاي أن الأرثوذكس يختارونهم دائماً كوكلاء للشيطان[٢٦]. تقول الحكاية إن اليهوديَّين اللذين تنبآ للخليفة يزيد الثاني بحكم يمتد أربعين عاماً فمات أثناء تنفيذه طلبهما تحطيم الصلبان والأيقونات، انتقلا إلى قلب آسيا الصغرى سعياً إلى خدمة أمير الظلمات. والتقيا هناك شاباً يدعى كونون كان قد ترك لتوه موطنه الأصلي في جبال إيزوريا ليكسب قوْته بائعاً متجولاً في السهول الغنية. وبينما كان يقود حماره المحمَّل بالبضائع نحو غابة من أشجار السنديان للراحة من حرِّ النهار وليحصي أرباحه، انسلَّ الحمار إلى مرج صغير قرب ساقية، واضطجع كونون في ظل كنيسة القديس ثيودور يأكل وجبته البسيطة. ولاحظ فوراً مسافرَين يجلسان بالقرب من مكانه يستريحان

---

(٢٤) ابن هشام، السيرة النبوية، الكتاب العالمي للنشر، ٢٠٠٨، المجلد الأول، الكتاب الثاني، ص١٢٦.

(25) Tolan, *Saracens*, p 73, and Venerable Bede, «The Minor Historical Works» in *Ecclesiastical History of the English Nation MDCCCXLIII*, pp 164-165.

(26) G. Finlay, *History of the Byzantine Empire*, p 25.

ويأكلان وجبتهما مثله. وباشر الاثنان حديثاً مع كونون الذي كانت تبدو عليه مظاهر القوة الجسدية والجمال والذكاء. وأوضحا أنهما يهوديان، من أصحاب النبوءات والعالمين في الفلك وأنهما غادرا قصر الخليفة في دمشق أخيراً، ما أيقظ في ذهن البائع الشاب رغبة في معرفة طالعه آمِلاً في أن يصبح صاحب ثروة. أرضى اليهوديان فضوله ولدهشته العظيمة قالا له إن من المقضي له أن يحكم الإمبراطورية الرومانية.

للبرهان على صدق دعواهما قالا له إنهما لا يسعيان وراء ثروة أو شرف لنفسيهما. بيد أنهما حملا كونون على التعهد لهما بأمر واحد وهو أنه عند جلوسه على العرش سيضع حداً للوثنية التي تلوِّث المسيحية في الشرق. وإذا قام بذلك فسيضمنان له أن إنفاذ تلك الإرادة الإلهية سيجلب الرفاه لنفسه وللإمبراطورية. دخل في روع كونون الشاب أن النبيين المزعومين كشفا إرادة الله فعاهد نفسه على تطهير الكنيسة المسيحية. وبقي على عهده عندما تسنَّم العرش باسم ليو الإيزوري. لكن بما أن النبيين لم يضعا شروطاً للممارسة الحرة لعبادتهما، طالما أن اهتمامهما انصبَّ على الإيمان الحقيقي، لم يعتبر ليو نفسه جاحداً للفضل عندما راح، بصفته إمبراطوراً، يضطهد اليهود بأقسى الوسائل المتاحة. بهذه القصة يشرح المؤرخون البيزنطيون سبب عداء ليو للأيقونات ولمطاردته اليهود وإرغامهم على التنصُّر في الوقت ذاته.

ويعتبر فنلاي أن القصة كانت لتصلح جزءاً من التراث الأدبي اليوناني بصورها الريفية من غابة السنديان والكنيسة قرب الساقية والبائع الشاب كونون واللقاء مع المسافرين، لكنها بدلاً من ذلك وُضعت في سياق تحطيم صورة ليو الثالث أحد أهم الأباطرة البيزنطيين لناحية إصلاحاته القانونية والدينية ولناحية نجاحه في وقف التقدم العربي، حيث أعاد المؤرخون المتشددون في ولائهم لعقيدة الأيقونات كل إنجازات ليو وسلالته إلى عهدٍ قطعَهُ لممثِّلي الشيطان من اليهود[٢٧].

الأهم من ذلك، في نظرنا، أن اليهوديَّين اللذين حرَّضا يزيد الثاني على شن حملته على الصلبان والأيقونات في أقاليم الخلافة الإسلامية، وأشرف مسلمة بن عبد

(27) George Finlay, *History of the Byzantine Empire from DCCXVI to MLVII*, London 1913, p 27.

الملك، قائد الحصار الأموي الثاني على القسطنطينية، على تنفيذها، هما من يتحمَّل مسؤولية الأزمة التي هزَّت الإمبراطورية البيزنطية لأكثر من مئة عام بسبب الأيقونات. غنيٌّ عن البيان أن سلوك اليهوديَّين لا يصدر عن مزاج شخصي أو حاجة آنية، بل هو في نظر المؤرخين البيزنطيين جزء من الحرب اليهودية على الإيمان المسيحي الصحيح. وما العرب الذين حذوا حذوهم ومالأوهم في مخططهم ذاك، سوى أدوات غافلة عما ترتكب أيديها، تماماً كما كانوا عندما قادهم التضليل اليهودي إلى غزو بيزنطية.

أما مكسيموس المعترف، وبعد أن يفجِّر غضبه في المراحل المبكرة من الفتوحات ضد دمار الحضارة «على أيدي وحوش لا تطوَّع، وليس لها من البشر سوى الشكل»، أي العرب، يعود مصوِّباً إلى اليهود سهامه الأمضى قائلاً: «أن ترى الشعب اليهودي، الذي لطالما ابتهج لرؤية سفك دماء الرجال، والذي لا يعرف سبيلاً إلى مرضاة الله غير تدمير خلقه... الذين يقدرون أنهم يحسنون خدمة الله بالقيام تحديداً بكل ما يكره، هؤلاء الأكثر حرماناً من الإيمان في العالم ولذلك هم الأكثر استعداداً للترحيب بقوات الأعداء... الذين يعلنون بأعمالهم وجود عدو المسيح بسبب نكرانهم للمخلص الحقيقي... هؤلاء الناس الذين يتصدرون الزيف ويتولون الجريمة، أعداء الحقيقة ومضطهدو الإيمان المتوحشون.... أقول إن: ما هو أكثر هولاً في بصر وسمع المسيحيين من رؤية أمة غريبة ووحشية ترفع يدها ضد الإرث الإلهي؟ بيد أن الآثام التي راكمناها وارتكبناها هي التي سمحت بذلك»[٢٨]. وفي نظر مكسيموس ليس العرب سوى ممثلين ثانويين في الدراما القيامية التي يؤدي اليهود فيها الدور الأول، بإعداد العدة لظهور عدو المسيح. ويكتب مكسيموس ذلك في رسالته التي خصصها للدفاع عن «الإيمان القويم» في وجه التعديلات التي كان يحاول الأباطرة البيزنطيون إدخالها على العقيدة، وفي الوقت ذاته دفاعاً عن معلمه سوفرونيوس الذي راجت أقاويل بعد موته تندد بإيمانه وبتسليمه القدس إلى المسلمين.

---

(28) Hoyland, *Seeing Islam*, p 78.

وتظل القدس موضع نزاع بين اليهود والمسيحيين. وتذكر «الحولية اليهودية العربية» أن الخليفة عمر بن الخطاب وافق بعد لقاء مع ممثلي الطرفين على السماح بمجيء سبعين أسرة يهودية للإقامة في القدس بعد الفتح، وأن الأُسر تلك اختارت الإقامة جنوب المدينة قرب سوق اليهود ونبع سلوان[٢٩]. وهو ما ترفضه المصادر العربية استناداً إلى ما ورد في العهدة العمرية لأهل القدس «ألا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود»[٣٠]، كما يتحدث المصدر السرياني عن تعهُّد عمر قبيل دخوله المدينة لبطريرك القدس سوفرونيوس ألا يعيش يهود فيها[٣١]. أما في المدن الأخرى التي فتحها العرب في الشام فيكاد يكون مسلَّماً به دفع المسلمين لأسر يهودية إلى السكن فيها. ويتحدث البلاذري، على سبيل المثال، عن أن معاوية بن أبي سفيان أسكن طرابلس جماعة كبيرة من اليهود[٣٢].

ولم يَطُل الزمن حتى شعر اليهود بالإحباط بسبب العرب الذين منعوهم من بناء هيكلهم مقررين أن يبقى جبل الهيكل في حوزتهم لأغراضهم الدينية[٣٣]، ما أحيا العداء بين العرب واليهود الذين عادوا وقرروا أن العرب يمثلون «الرجل المتوحش» و«حامل الرمح ومعتمر الخوذة» الذي يضطهد اليهود ويفرض عليهم الضرائب مثله مثل من سبقه من البيزنطيين على ما قال شاعر يهودي معلناً خيبة أمل قومه من حلول الخلاص على أيدي العرب[٣٤].

---

(29) Hoyland, *Seeing Islam*, p 450.

يجدر القول إن المسيحية لم تخترع العداء لليهود أو اللاسامية؛ فالمدن الرومانية، على سبيل المثال، كانت تشهد في فترات متقاربة حملات دموية ضد اليهود من قبل السكان الوثنيين. ووجد العداء هذا مسوِّغاً جديداً له مع قصة صلب يسوع، بعد انتشار المسيحية.

(٣٠) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، الجزء الثالث، ص٦٠٩.

(31) Hoyland, *Seein Islam*, p 639.

(٣٢) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص٨٢.

(33) Sebeos, *History*, chap. XXXI.

(34) Hoyland, *Seeing Islam*, p 531.

ومقابل النظرة اليهودية المشكِّكة إلى المسلمين ثم خيبة الأمل منهم، بدا في فترات لاحقة أن عملية إعادة صياغة لتاريخ العلاقات العربية-الإسلامية-اليهودية قد مرَّت بها وأضفت قدراً من الإيجابية عليها. المؤرخ اليهودي الحديث إسرائيل ولفنسون[٣٥] يقول: «كان اليهود في أغلب مدن العراق يخرجون لاستقبال جيوش المسلمين بالحفاوة والإكرام لأنهم كانوا يؤثرونهم على غيرهم إذ يرون فيهم قوماً يؤمنون بإله موسى وإبراهيم. ولقد ازدادت هذه الروابط متانة مع امتداد الزمن حتى دخل اليهود في جيوش المسلمين ليناضلوا معهم في أقاليم الأندلس». ويتابع: «ينبغي ألا يغيب عن البال أن الخسارة القليلة التي لحقت (بـ) يهود بلاد الحجاز[٣٦] ضئيلة بالقياس إلى الفائدة التي اكتسبها العنصر اليهودي من ظهور الإسلام، فقد أنقذ الفاتحون المسلمون آلافاً من اليهود كانوا منتشرين في أقاليم الدولة الرومية وكانوا يقاسون ألواناً من العذاب».

ويقول ولفنسون «زد على هذا أن اتصال اليهود بالمسلمين في الأقاليم الإسلامية كان سبباً في نهضة فكرية عظيمة عند اليهود بقيت آثارها في تاريخ الآداب العربية والعبرية زمناً طويلاً...»[٣٧]، من دون أن يغفل وجود شبهات حول أصالة الانتماء الديني والعرقي ليهود شبه الجزيرة العربية. وينقل ولفنسون عن المؤرخ المتخصص في الشؤون اليهودية هنريك غرايتز (Heinrich Graetz) شهادات من يهود دمشق وحلب في القرن الثالث الميلادي إنكارهم وجود يهود في الجزيرة العربية «ويقولون إن الذين يعتبرون أنفسهم من اليهود في جهات خيبر ليسوا يهوداً حقاً إذ لم يحافظوا على الديانة الإلهية التوحيدية ولم يخضعوا لقوانين التلمود خضوعاً تاماً». وكان العالم شِير يعتقد أن لليهودية في بلاد العرب صبغة خاصة. وكانت يهودية في أساسها لكنها غير خاضعة لكل ما يُعرف بالقانون التلمودي[٣٨].

---

(٣٥) وهو الاسم الذي عُرف به بعد هجرته إلى إسرائيل من مصر حيث وُلد ودرس وكان يحمل اسم إسرائيل أبو ذؤيب.

(٣٦) أي ما تعرضت له قبيلتا بنو قريظة وبنو قنيقاع وغيرهما من القبائل اليهودية في شبه الجزيرة العربية.

(٣٧) إسرائيل ولفنسون، **تاريخ اليهود في بلاد العرب**، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٢٧، ص«ي».

(٣٨) المصدر نفسه، ص١٣.

ولاستقبال اليهود الفاتحين العرب في المشرق ومساندتهم لهم وحتى القتال في صفوفهم، تفسير يستند إلى العداء المشترك للبيزنطيين إضافة إلى الإرث الإبراهيمي المشترك.

ثمة قول شائع عن الموقف المشابه الذي تبنَّاه اليهود في المغرب من الفاتحين خلاصته أن يهود الأندلس ظلوا مدة طويلة يشعرون بالاضطراب في ظل حكم شديد التمسُّك بتعاليم الكنيسة منفِّذاً القوانين التي تضطهدهم حتى كادوا لا يستطيعون أداء طقوسهم الدينية ولو سراً. لذا كان الجو التآمري ثابتاً وطبيعياً. ويقال إن اليهود حرَّضوا، على الأقل، العرب الذين أطاحوا بحكم الإمبراطورية البيزنطية في أفريقيا، على عبور البحر ونزع آخر علامات السلطة عن القوط الغربيين الضعفاء في إسبانيا. وكان مجمع طليطلة المسكوني قرر عام ٦٩٥ بعد كشف المؤامرة المفترضة محو الديانة اليهودية تماماً من أرضهم (أرض الكنيسة الإسبانية) وذلك بعد عامين من صدور قرار عن مجمع آخر يحرِّم على اليهود ممارسة التجارة.

يقول المؤرخ وليام هوتون: «صدر أمر باستعباد جميع اليهود البالغين وتنصير جميع الأطفال. كان ذلك في ذات السنة التي جرى فيها اقتحام قرطاجة، وليس عجيباً أن يقدِّم اليهود كل مساعدة ممكنة إلى الكفار الذين هاجموا قبل وقت طويل مملكة القوط الغربيين»[٣٩] الذين انهارت سلطتهم بسرعة لينحسر الوجود المسيحي إلى جبال الباسك ومقاطعة أستورياس (Asturias) في أقصى شمال شبه الجزيرة الإيبيرية، فيما ظهرت جماعات من المنشقين الإسبان المعارضين للملك القوطي الأخير رودريك أو رودريغو (Roderic-Roderigo)، الذي تسمِّيه المصادر العربية لذريق، وجماعات من

---

(٣٩) الأرجح أن هوتون يقصد هنا الغارات العربية المبكرة على السواحل الإسبانية الجنوبية التي سبقت الإنزال العربي الكبير عام ٧١١.

اليهود، تسارع إلى مدِّ يد العون للفاتحين في ما بدا كصراع أهلي مهَّد الطريق أمام الغزو الأجنبي وبرره بل استدعاه[٤٠].

بناء على ذلك، تظهر واضحة خطوط التشابه بين الأوضاع التي عاشها اليهود في الإمبراطوريتين الساسانية والبيزنطية وفي مملكة القوط الإسبانية، ما ولَّد حالة انتظار وترقب لخلاص يأتي من الخارج ما لبث بعد الفتوحات بفترة أن اتَّضحت حدوده والقيود التي تعيق تحوُّله إلى تحرير كامل لليهود وتحقيق لأمانيهم.

---

(٤٠) مونغمري وات، **في تاريخ إسبانيا الإسلامية**، ترجمة محمد رضا المصري، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٩٨، ص٢٥-٢٧. وراجع أيضاً:
Hutton, *The Church and the Barbarians*, p 72.

الفصل التاسع

بعد السيف... الكتاب

عشية الفتوحات العربية، كانت الكنائس المسيحية المختلفة تبحث عن الوسائل الكفيلة بطي صفحة نزاعاتها. الظاهرتان الأبرز في هذا السياق طرح الإمبراطور هيراكليوس فكرة المشيئة الواحدة كحل وسط بين ما قرره مجمع خلقيدونيا وبين المذهب اليعقوبي المنتشر في سوريا والكنيسة القبطية اللذين رفضا هذا الحل.

لكن النزاعات المذهبية داخل الكنيسة لم تظهر سوى بعد صراعات فكرية واجتماعية قاسية بين المسيحيين وبين أتباع الدين الروماني-اليوناني بلغ خاتمته في قرار الإمبراطور يوستينيانوس وضع المدرسة الأفلاطونية الفلسفية تحت رقابة الدولة ومن ثم إغلاقها، ما حمل مَن بقي من فلاسفتها وطلابها على الهجرة نحو إيران الساسانية وتأسيس مدرسة حرَّان وأكاديمية جنديسابور.

نهاية المدرسة تلك كانت في الوقت ذاته إعلاناً لانتصار الرؤية المسيحية التوحيدية على أفكار «الديانة الهلينية» التي انتقلت مع أفلوطين (Plotin) من الفلسفة إلى الدين الموحد لكن غير المستند إلى المحددات الإبراهيمية (اليهودية والمسيحية ثم الإسلامية) للإله ووحدته ودوره. وعلى مدى قرنين من النقاشات والسجالات الدينية والسياسية

العاصفة التي لم يبقَ من آثارها الكثير، والتي حمل لواءها عن الجانب «الوثني»[١]، بعد أفلوطين، فرفوريوس الصوري (Porphyry of Tyre) ثم أمونيوس (Ammonius) ودماسيوس (Damascius) وأخيراً سمبليسيوس الكيليكي (Simplicius of Cilicia) الذي توجه إلى إيران هرباً من عسف السلطات الرومانية[٢].

الفلاسفة المذكورون الذين يتحدَّر أكثرهم من أصول شرقية (أفلوطين من إحدى قرى صعيد مصر وفرفوريوس من صور ودماسيوس من دمشق على ما هو جلي من اسمه وسيمبليسيوس من كيليكيا على الساحل السوري)، والمراكز التي نشطوا فيها (الإسكندرية وروما وأثينا وأخيراً حرَّان) يشكلون جميعاً علامة مهمة على تداخل «الشرق والغرب» وعلى خواء مقولات الانقسام العمودي بين عالمين مختلفين يحمل كل منهما قيماً وعقائد منفصلة عما يحمله الآخر.

وقد ظل الفلاسفة هؤلاء بالنسبة إلى المدارس المسيحية معلمين للمنطق والخطابة وانتقلت بعض أوجه التيار الذي أنشأوه، أي الأفلاطونية المحدثة (Neoplatonism) وتعليقاتهم على فلسفة أفلاطون وأرسطو، إلى المسيحية عن طريق القديسين أغسطين من هيبو (Augustine of Hippo) وجيروم (Saint Jerome) في النصف الأول من القرن الخامس وغيرهما ممن نجحوا في احتواء جوانب من الفلسفة الهلينية وضمها إلى النموذج المسيحي للكون خصوصاً في عالم «الصوَر» (الإله الواحد المجسِّد للخير يعكس صورته على الأرض إمبراطور يقود المسيحيين ويحمي الإيمان الصحيح من الهراطقة والكفار، في حين نُحِّيت جانباً الأفكار عن الخالق «الواحد» و«اللامتناهي» و«قِدَم العالم» التي عادت إلى الظهور مع علم الكلام الإسلامي وفرق المتكلمين).

---

(١) من المهم التوضيح أن كلمة «وثني» في الحديث عن هذه المدرسة الدينية-الفلسفية تحديداً لا تعني عبادة الأوثان، بل تدخل في باب استخدام التعريب الرائج لكلمة Pagan أو Païen، وهذه بدورها كانت تعني في القرون الأولى للمسيحية الديانة المنتشرة في الأرياف بين الفلاحين Paganus مقابل المسيحية التي هيمنت على المراكز المدنية.

(2) Christian Wildberg, «Philosophy in the Age of Justinian» in *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, p 330.

لم تكن النقاشات بين المسيحيين و«الوثنيين» محض فلسفية بل كانت تخرج من الإطار النظري الخالص لتلامس، بل لتحتضن أحوال المسيحيين وغير المسيحيين في الإمبراطورية البيزنطية وكنيستها الباحثة في المجامع المقدسة عن درجة أرقى من التناغم النظري لعقيدتها. وفيما كان بعض الفلاسفة الهلينيين (الوثنيين) يُبدون صلابة في الدفاع عن حقهم في التعبير عن آرائهم، كان آخرون، مثل سمبليسيوس، يدعون إلى شكل من أشكال التعايش السلمي بين الأديان والعقائد[٣]. خلاصة القول إن العقيدة المسيحية، بصيغتها الملكية، حلَّت كدين رسمي للدولة الرومانية-البيزنطية التي استأنفت اضطهاد معارضيها الذين تغيَّرت هوياتهم الإيديولوجية والدينية بمرور الزمن.

لقد كان الجدال المسيحي-الهليني الذي انتهى باندثار المذهب العقلاني «الوثني» مقدمة لانتقال الانقسامات العقيدية إلى عمق المسيحية وظهور «الهرطقات» الأروسية[٤] واليعقوبية والنسطورية، وإن كان الترتيب الزمني الصارم لا ينجح في رسم خط واضح لهذه التطورات. وثمة رابط لا تخطئه عين بين انطفاء المدرسة الأفلاطونية في أثينا والإسكندرية وانتقال من نجا من أساتذتها إلى حرَّان الواقعة ضمن أراضي الإمبراطورية الساسانية، وبين اتخاذ النسطورية من إيران قاعدة لها حتى الفتح الإسلامي. يعيد هذا اقتراح البحث في صلات الإسلام المبكر بـ «الهرطقات» المسيحية وخصوصاً الأروسية والنسطورية.

وفي موازاة ذلك، شاع عديد من النظريات «المسيحانية» يتحدث عن قرب نهاية العالم وعودة المخلِّص والكوارث التي تتأهب للانقضاض على البشرية الجاحدة. في واقع الأمر، كانت هذه أفكار تخدم النظم السياسية والدينية القائمة التي تضع الأحداث السياسية والاجتماعية في إطار أوسع يُستعمل في سياق تبريري وتفسيري للواقع وللسلطات المهيمنة عليه[٥].

---

(3) Christian Wildberg, «Philosophy in the Age of Justinian», p 321.

(٤) هو المذهب الذي يُنسب إلى القسيس آريوس (٢٥٠-٣٣٦) ويرفض مبدأ التثليث ويفصل الآب عن الابن. وقد حاربته المجامع المسكونية طوال قرون.

(5) Hoyland, *Seeing Islam*, pp 26-27.

مقابل صعوبة تحقيق تقدُّم في المصالحات بين الكنائس السورية والقبطية من جهة، وبين الكنيسة البيزنطية من الجهة الثانية، حصل التقدم الأبرز في مكافحة البدعة الأروسية بانتزاع مملكة القوط في إسبانيا من قبضة الهراطقة لمصلحة كنيسة روما على يد إيزيدور الإشبيلي أو إيزيدوروس (Isidore of Seville-Isidorus Hispalensis) الذي أنجز ما حققته سلسلة المجامع التي عقدت في طليطلة (توليدو) في العقدين الأول والثاني من القرن السابع وما كان قد باشره مجمع عام ٥٨٩، بانتقال الملك ريكاريد (Reccared) من الأريوسية إلى صيغة أقرب إلى مسيحية المجامع المقدسة.

عند وفاة إيزيدور عام ٦٣٦، كانت الفتوحات العربية في مراحلها الأولى في سوريا والعراق، ولم تكن قد اتضحت بعد الأبعاد الدينية للأحداث في المشرق. بيد أن أهمية أسقف إشبيلية، إضافة إلى إبعاده الأريوسية عن أحد حصونها الأخيرة في إسبانيا، تكمن في مساهمته مساهمة ملموسة في إرساء التصور المسيحي والنظرة المسيحية إلى العالم، واللذين سيشكلان السند الفكري، إذا جاز القول، لدول وشعوب عدة في تعاملها مع الغزاة والفاتحين العرب، فالإسلام طرح مهمة معقدة أمام رجال الدين المسيحيين الذين أجمعوا على أن الفتوحات العربية عقاب من الله، لكن ذلك لا يعني بحال أن الله يقبل الإسلام ديناً للبشر. وعندما وجد قادة الكنائس أنفسهم في موقف الأقلية مع انتقال أعداد غفيرة من المسيحيين إلى الإسلام، بات جهدهم منصبّاً على الكيفية التي يقنعون بها رعاياهم بعدم التحول إلى الدين المحمَّدي. ففي مقابل الامتيازات الدنيوية الواضحة التي ينالها المسيحي المعتنق للدين الجديد، سواء عبر التخلص من الجزية أو الاندماج في مجتمع صاعد سياسياً وثقافياً، رأى رجال الدين المسيحيون - لهذه الأسباب «الدنيوية» بالذات - أن الإسلام أقل شأناً من المسيحية من الناحية الروحية، وفي الوقت ذاته لم يكن في الوسع تجاهل الانتصارات الهائلة التي أتاحها الله للمسلمين.

لذا، تنوَّعت مقاربات المسيحيين لظاهرة الدين الجديد فاعتبره قسم منهم بمثابة هرطقة وانحراف عن الدين القويم ووُصف بالعقيدة التي تهتم قبل كل شيء بمتع الحياة الفانية في حين أن المسيحية دين يُعنى بالعالم الآخر ويقوم على الامتناع الطوعي عن

اللذات. وفي واقع تسيطر عليه الدولة الإسلامية وفي ظل ثقافة ناهضة وحيوية قيد التشكُّل، لم يجد بعض المسيحيين من ملاذ لهم سوى في وضع نبوءات ونسبتها إلى شخصيات قديمة تتحدث عن انهيار حكم المسلمين وعودة مملكة المسيح الظافرة(٦).

إذاً، أدخل ظهور الإسلام ذاك الظهور السريع، الاضطراب على رؤية مسيحية كانت تجهد في البحث عن الاستقرار وعن أقصى درجات الانسجام بين الواقع وبين النص المقدس. واستغرق ابتكار الردود على الإسلام، في النواحي السياسية والثقافية والاجتماعية، مئات الأعوام، من قبل الشعوب التي احتكت وتأثرت به بشكل أو بآخر.

والردود هذه لم تكن مسيحية فقط ولم تكن نمطية أو على نسق واحد، بل قام كل شعب وكل ثقافة بابتداع طريقة في استيعاب الإسلام وفهمه والتكيف مع الحقائق التي فرضها وإدخال حقائقه هو على الإسلام، من السيخ في الهند إلى «دين صالح» في قبائل برغواطة الأمازيغية في جبال المغرب(٧)، وبينهما المذاهب الشيعية المختلفة التي لا يخلو بعضها من لمسات قومية. والتغييرات التي شهدتها كنيسة الأندلس قبل «حروب الاستعادة» وانتهاءً بالمواجهة التي تبناها «العالم المسيحي» اعتماداً على بذور زرعها المسيحيون الشرقيون.

الإسلام وظهور «الآخر»

فرض الإسلام نفسه بصفته «الآخر» الذي يسائل منظومة الحقائق المسيحية والزرداشتية واليهودية من خارجها ويقدم بديلاً عنها، علماً أن مسألة الآخر تسبق الفتوحات العربية وقد تناولها الفكر الكلاسيكي (اليوناني والروماني) من زواياها الفلسفية والسياسية قبل وقت طويل من ظهور الإسلام.

---

(6) Tolan, *Saracens*, p xx.

(٧) حول هذه الحركة الدينية السياسية ودولتها التي عمَّرت أربعمئة عام في جبال الأطلس المغربية، راجع: **مفاخر البربر** لمؤلف مجهول، دراسة وتحقيق عبد القادر بوباية، دار أبي رقراق، ٢٠٠٥. وكذلك سحر السيد عبد العزيز سالم، **من جديد حول برغواطة هراطقة المغرب في العصر الإسلامي**، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٩٣. إضافة إلى:

R. Le Tourneau, «Barghawata», in *EI2*.

ومع انتشار المسيحية نهضت أراء جديدة في تعريف الآخر. وبعدما كان البرابرة، الموجودون خارج الكيان السياسي والاجتماعي، هم الآخر الذي يوليه الفكر اليوناني والروماني الاهتمام، بات اليهود والهراطقة والمسلمون لاحقاً هم من يجدر صب الجهود لإظهار «آخرويتهم» ووقوفهم تالياً خارج القوانين التي تسري على جماعة المؤمنين.

واتَّسم الأمر بالصعوبة باعتبار أن الآخر اليهودي كان مقيماً بين ظهراني المسيحيين. وقد تطلَّب انتقال اليهود من موقع «قتلة المسيح» إلى موقع «الشهود على الحقيقة المسيحية» (وهي مرتبة لا تعني شرفاً مروماً على أي حال) بحسب ما قرر مجمع لاتران للكنيسة الكاثوليكية عام ١١٧٩، مئات المواجهات الفكرية والعسكرية وأعمال العنف في كافة المدن الكبرى للإمبراطورية الرومانية ثم البيزنطية، في حين أن الهراطقة كانوا يحاربون الكنيسة «الرسمية» أي التي جمعت نصاب السلطتين الدينية والسياسية، بذات أسلحتها اللاهوتية والجدالية.

أما الإسلام، فكان في المراحل الأولى يمثل قوة غير قابلة للإدراك العقلاني ثم سلطة سياسية ودينية تتمتع بحيوية وقدرة عالية على استيعاب إنجازات الثقافات السابقة لها، بالنسبة إلى زعماء المسيحيين الشرقيين الذين كانوا أول من حمل عبء التقدم الإسلامي، العسكري والديني، فكانوا بالتالي الأشد حاجة إلى إبراز أسباب عدم التحاقهم بالدين الجديد على الرغم من أن العديد من أتباعهم كان قد فعل.

الجدير ذكره أن البيزنطيين اصطدموا في مرحلة مبكرة نسبياً من تاريخ علاقتهم بالإسلام بمشكلة دينية-سياسية من نوع يختلف كلياً عمَّا عهدوه من اليهود والهراطقة. فمع مجيء أعداد من المهاجرين من المناطق المفتوحة أو مع تقدم القوات البيزنطية إلى الأراضي التي تحتلها ثم تخليها الجيوش العربية، كان بعضٌ من المسيحيين الذين اعتنقوا الإسلام يعرب عن رغبته بالعودة إلى المسيحية. ولمعالجة هذه الحالات، وضعت الكنيسة مجموعة من الطقوس لقبول عودة المسلمين الجدد إلى المسيحية تفرض على هؤلاء إنكار أسس الإيمان الإسلامي كما فهمها البيزنطيون (إنكار محمد والخلفاء، حتى يزيد - من دون ذكر معاوية - وإنكار وحدانية الله مقابل الاعتراف بالتثليث) والتشديد

على أن إله المسلمين غير إله المسيحيين. وتضمَّنت الطلبات التخلي عن المفهوم الإسلامي للجنة وعن التأويل الإسلامي لقصص العهد القديم.

أحد المطالب التي يتعين على من يريد العودة إلى المسيحية تلبيتها كانت تتعلق بسورة الإخلاص التي جاء فيها: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ والتي رأى فيها رجال الدين البيزنطيون تناقضاً كاملاً مع أسس الإيمان المسيحي لناحية التثليث وولادة المسيح وتكافؤ الآب والابن والروح القدس. لكن ما أثار جدالاً بينهم كان ما رأوا فيه إهانة للخالق بسبب ترجمتهم لكلمة «الصمد» التي فهموها بمعناها الحرفي، أي الصفة التي تطلق على شيء صلب وجامد. والطريف أن الإمبراطور أيمانويل الأول نشر في فترة متأخرة، عام ١١٧٨، مرسومَين يأمر فيهما بإلغاء طلب إنكار صورة الإخلاص ممن يريد العودة إلى المسيحية، فهؤلاء، في رأيه، يجب عليهم إنكار الصفات «الإسلامية» للإله وليس الإله ذاته[٨].

القسمة المُطَمئنة

بالنسبة إلى المسيحيين، كانت صورة العالم تستند إلى ما ورد في الكتاب المقدس من أحداث تاريخية. ولم تكن صحة الأحداث المذكورة أو تاريخيتها قابلة للنقاش أو الدحض. واستقر الرأي لديهم على قسمة مُطَمئنة ومريحة للعالم، تتألف من المؤمنين ومن «غير المؤمنين». وينقسم الأخيرون إلى فئات فرعية هي اليهود والوثنيون والهراطقة. وعند الصدام الأول بالإسلام، تعيَّن على المسيحيين تصنيف المسلمين وفق الفئات التي أَلِفوا رؤية العالم من خلالها. ولم يتأخر الكتَّاب المسيحيون عن اعتبار المسلمين هراطقة أو وثنيين أو عبدة شيطان، يحملون العقاب الإلهي للمؤمنين. ومما يستحق الاهتمام أن الكتَّاب المسيحيين هؤلاء، وفي محاولتهم فهم الإسلام ودوافع الفاتحين العرب، لم يلتفتوا إلى المصادر الدينية الإسلامية، بل نظروا في ما يمكن أن تكون

(8) John Meyendorff, *Byzantine Views of Islam*, pp 123-124.

مصادرهم هم قد تحدثت به عن الغزاة الجدد[٩]، فظهرت التسميات القديمة للعرب مثل «السراسنة» و«الإسماعليين» قبل مئات الأعوام من استخدام كلمة «مسلم».

ويرى تولان (Tolan) أن إيزيدور الإشبيلي كان يشكل خلاصة علم القدماء في المجال هذا وإن لم يكن الأول فيه، واحتوت كتبه على دليل عمل للكثير من مؤرخي وكتَّاب القرون الوسطى المسيحيين الذين فضلوا الاعتماد على ما دوَّنه الحَبْر المسحي عوضاً عن المخاطرة في الأراضي المجهولة للإسلام، متَّبعين بذلك نهجاً معروفاً في تراكم المعرفة على الأسس الدوغمائية والإيديولوجية[١٠]. وتكفي الإشارة إلى أن مؤَلَّف إيزيدور **إيتيمولوجيا**[١١] (*Etymologies*) قد وصل من نسخه التي كُتبت في القرون الوسطى إلى العصر الحالي ألف نسخة مخطوطة[١٢] وهذا رقم ضخم بالنسبة إلى المخطوطات القديمة الأخرى.

التنوع في مؤلفات إيزيدور بين تلخيص الشعر الكلاسيكي والتأليف في الجغرافيا والتاريخ يرسم ملامح مشروع فكري يقوم على فهم الخلق الإلهي وتنظيم المعرفة البشرية وترتيبها وليس مجرد تدوين خواطر أو معلومات متوافرة. فالكون بالنسبة إلى المسيحيين في القرون الوسطى كان مخلوقاً يمكن إدراكه، خلقه الله في ستة أيام وتعكس بنيته الحكمة الإلهية. ودراسة الكون تبدأ مع دراسة الله. وللتاريخ بنيته التي يمكن إدراكها أيضاً والتي وضع الله نظامها. وفي الوقت الذي كان إيزيدور يعلم أنه يعيش على تخوم حقبة تاريخية جديدة ساهم هو في تحديد بعض ملامحها من خلال مباركته انتقال ملوك القوط إلى الكنيسة «الرسمية» أو «الشرعية»، وتركهم البدعة الأريوسية - وهو انتقال حملَ، من جهة ثانية، انفصالاً عن الماضي الروماني اللاتيني لإسبانيا - لم تنطوِ كتاباته على أي أصالة فكرية أو تجديد جذري، بل كانت

(9) John Meyendorff, *Byzantine Views of Islam*, p 4.

(١٠) ينبغي القول إننا نستخدم كلمة إيديولوجيا مع الإدراك المسبق لعدم مطابقتها المعنى المراد إيصاله، إذ يتعذَّر الحديث عن «إيديولوجيا» وفاقاً للمفهوم الحديث للكلمة عند تناول فكر وخطاب أُنتجا في القرون الوسطى. مع ذلك، يجوز اعتبار الدين أحد المظاهر الإيديولوجيَّة في تلك الحقبة.

(١١) «علم تاريخ الألفاظ»، ويترجم بعض الكتَّاب العرب الكلمة بـ «التأثيل» بمعنى التأصيل من المصدر «أثل».

(12) Tolan, *Saracens*, p 5.

عبارة عن تصنيف وتجميع وتدقيق في المعلومات المعروفة عند المتعلمين في عصره[١٣]. على أن الجهد الذي بذله في إرساء نظرة تهتم بترتيب العالم وتصنيفه فئات ومراتب وأقانيم، هي التي ستواجه التحدي الإسلامي.

لكن رؤية إيزيدور للتاريخ هي رؤية المسيحيين والمسلمين واليهود نفسها، فالتاريخ هو المسار الذي تمضي فيه إرادة الله في خلقه، ويبدأ العالم في لحظة أرادها الخالق ويعيش البشر حياة تعجُّ بالقلاقل التي تصيب الإيمان بالله وتمتحنه فيما يحتل الأنبياء والقديسون والأولياء الصالحون المواقع الأهم في الدنيا يقابلهم الأنبياء المزيفون والدجالون والمهرطقون. وللتاريخ نهاية مثلما له بداية: الدمار العميم والانعتاق الأخير. وفيما يبدو التاريخ دائرياً في الديانات غير الإبراهيمية، لا أول له ولا آخر، تنتقل المخلوقات فيه من حال إلى حال عبر التقمص، يتَّخذ في الديانات الإبراهيمية الثلاث شكلاً خطياً بحيث تصبح دراسة التاريخ نافذة لفهم مصير البشر. ويجوز الزعم أن فكرة «التقدم» الحديثة ذاتها تمتُّ بصلات إلى التفسير الخطي للتاريخ، على الطريقة الإبراهيمية[١٤].

مهما يكن من أمر، فقد حضَّ المَيل إلى التنظيم والترتيب إيزيدور على تبنِّي وتصنيف الحقب التاريخية التي قسم القديس أوغسطين تاريخ العالم على أساسها استناداً إلى فكرة تقول إنه لَمَّا كان العالم خُلِقَ في ستة أيام فلا بد أنه مقسَّم إلى ست حقب عملاً بتداخل مفهومَي ومعنيَي «العصر» و«اليوم». يضع إيزيدور في تحقيبه الذي يدمج فيه التاريخَين الديني والدنيوي الحقبة الأولى في الفترة الممتدة من آدم إلى نوح والثانية من نوح إلى إبراهيم والثالثة من إبراهيم إلى داود والرابعة من داود إلى الأسر البابلي والخامسة من الأسر البابلي إلى ولادة المسيح. وتمتد السادسة من ولادة المسيح إلى عودته الثانية وهي الحقبة التي يعيش فيها إيزيدور. ويمتنع الحبر الإشبيلي

---

(13) Tolan, *Saracens*, p 5.

(١٤) ثمة تباينات في مفهوم التاريخ لدى كل من الديانات الإبراهيمية الثلاث، لكننا نرى أنها تتشارك في الخطوط العريضة العامة.

عن التنبؤ بموعد نهاية الحقبة السادسة عملاً بقول من «أعمال الرسل» يجعل من المعرفة البشرية قاصرة عن استطلاع المستقبل واستكشافه.

ويسبق نهاية العالم وختام التاريخ، وفق التحقيب التاريخي المستند إلى الكتاب المقدس، ظهور عدوِّ المسيح أو المسيح الدجَّال (Antichrist)[١٥]. ومع تغير العهود، كان عدو المسيح يتغير بدوره؛ ففي المراحل التي تعرَّض فيها المسيحيون إلى التنكيل والقمع، كانت «عاهرة بابل»، روما، هي العدو، ثم أصبح يُنظر إلى روما نظرة إيجابية بعد تنصُّر الإمبراطور قسطنطين. ومع استفحال أمر الهرطقات، صارت الظاهرة المذكورة ورموزها هم أعداء المسيح. ولم يكن غريباً والحال على ما تقدم، أن يحتلَّ الإسلام موقع العداء المطلق وأن توسم نبوة محمد بالزيف وأن تصبح الفتوحات الإسلامية هي الكوارث التي تنبأت بها التوراة.

وبما أن إيزيدور رسم مخطط العالم وشعوبه مستخدماً أدوات التاريخ الكلاسيكي والتاريخ التوراتي، فإن العرب لم يفلتوا من تحليله التاريخي-الجغرافي. فهؤلاء هم نسل إسماعيل بن إبراهيم «الذين باتوا يعرفون بالسراسنة أو الهاجريين نسبة إلى هاجَر»[١٦]. لكن إيزيدور يميِّز بين الإسماعيليين والسراسنة والهاجريين المتحدرين من سام عبر إسماعيل، وبين العرب الذين ينتسبون إلى حام. هذا الخطأ في نسبة العرب إلى حام تفصيل ضئيل الأهمية ولم يكن هو المشكلة التي أورثها إيزيدور إلى النخب الدينية والفكرية الأوروبية والمسيحية عموماً، بل أن تكريسه أسلوب تقسيم العالم وتحقيب التاريخ (والذي لم يبتدعه هو على أي حال) أدى إلى صعوبة الاعتراف بحجم التغيير الذي حمله الإسلام إلى العالم، ليس كدين جديد فحسب مع كل ما يعنيه الدين في ذاك الزمن من منظومة مركبة من وعي ومعرفة وعلاقات، بل أيضاً كواقع سياسي واجتماعي.

---

(١٥) باللغة الفرنسية «Antéchrist».

(16) Tolan, *Saracens*, p 10.

لذا، ثابر الكتَّاب المسيحيون في الشرق وفي الغرب على محاولة إيجاد مكان للإسلام وللمسلمين في التقسيم الذي ورثوه عن أسلافهم والذي ارتقى به إيزيدور إلى حدود التفسير الجامع للإرادة الإلهية التي لا تقبل التحدي.

الدخيل على التاريخ

وجاء الإسلام، وفق النظرة هذه، كدخيل غير مقبول على النظم السياسية والاجتماعية، وخصوصاً على تقسيم وترتيب أريدَ له أن يُنهي قروناً من الاضطراب والفوضى في فهم الواقع. فالمسلمون ليسوا وثنيين وليسوا يهوداً ويختلفون عن المسيحيين النساطرة واليعاقبة ويقاتلون ضد الإمبراطورية البيزنطية حاملة العقيدة الأرثوذكسية الملكية. ويشبِّه تولان إصرار المسيحيين على اعتبار المسلمين مهرطقين بإصرار كولومبوس على أنه وصل إلى الهند من الغرب وليس إلى أرضٍ جديدة[17].

تلك هي الأسس التي اعتمدها كتَّاب مطالع القرون الوسطى. وكانت صياغة إيزيدور لها تتعلق بالشكل والمبنى فقط، أما مَن استهلَّ استخدامها في الرد على المسلمين ورفدها بالمضمون فكان، أولاً، من المسيحيين الشرقيين الذين أصابتهم الفتوحات العربية أول مَن أصابت، في نظامهم المعرفي إلى جانب ما تركته على أوضاعهم السياسية والاجتماعية من آثار وتداعيات. وبدا من البديهي أن يكون المسيحيون الشرقيون هم مَن تصدَّر المحاولات الأولى لفهم الإسلام والرد عليه تفنيداً ودحضاً.

ومن نافل القول إن تطوُّر الردود، من اعتبار الإسلام والعرب هجمة بربرية لا مضمون لها سوى السلب، على ما أفتى سوفرونيوس في عظاته ومراسلاته وعلى ما نُسب إلى دينوسيوس التلمحري والى ميتوديوس المنحول، لتصبح قراءات ناجمة عن معايشة قريبة للعرب والمسلمين، أمرٌ استمر على مدى القرون. وجرى ذلك بالتوازي مع تطوُّر وتغيُّر المواقف والآراء الإسلامية واتسام هذه بالتركيب والتعقيد مع بروز واستدخال علوم وفنون الجدال والخطابة والفلسفة والكلام وغير ذلك. وعزت

(17) Tolan, *Saracens*, p 19.

ارتفاع مستوى الجدال الحجج والذرائع في مناخ كان يشهد تقلبات من حيث درجات قبوله التعدد وفي قدراته على تحمل الآخر، بحسب تغيُّر الظروف السياسية والثقافية.

يتعيَّن القول إن الرد الأول لمسيحيي الشرق، والذي أخذ في الاعتبار الجانب الديني عند العرب متجاوزاً مَلمَّات المعارك العسكرية وأهوالها، جاء من يوحنا الدمشقي «دفَّاق الذهب»[١٨] أو يوحنا بن منصور بن سرجون بحسب المصادر العربية.

إن يوحنا الدمشقي، الذي يُعتقد أنه ولد في دمشق عام ٦٧٦ وتوفي بين العامين ٧٤٩ و٧٥٤، قضى أعواماً طويلة في الرد على أصحاب البدع وعلى مختلف الهراطقة قبل أن يطلَّ «المسلمون حاملين القرآن وحافظين الحديث فاضطر الدمشقي أن يدافع عن الأسرار واحداً واحداً. فجاء الفصل المئة والواحد [من كتاب **ينبوع المعرفة**]، رداً صريحاً على العقيدة الإسلامية. وثبَّت تلاميذه في الإيمان بطريقة السؤال والجواب فظهر حواره الأول والثاني مع المسلمين. ولم يخلُ كتابه **ينبوع المعرفة** من الرد على المسلمين، ففصوله في «الواحد الأحد» و«الثالوث الأقدس» و«التجسد الإلهي» جميعها ردود على أهل الجدل من المسلمين»[١٩].

إن كلام أسد رستم أعلاه يكاد من الرقة ألا يقول شيئاً، وهو ما يبدو نهجاً معتمداً عند عدد من الكتَّاب المسيحيين الشرقيين الحديثين والمعاصرين. فالواقع أن يوحنا الدمشقي الذي كان «يعيش بعقله وقلبه في بيزنطية»[٢٠]، سار على طريق يتمسَّك السائر عليه باليقين الديني أشد تمسُّك، فأدرج الإسلام ضمن الهرطقات والبدع ولم يرَ فيه ديناً جديداً. هذه المقاربة ستظل راسخة عند العديد من الكتَّاب المسيحيين. وإذا كانت آراء يوحنا الدمشقي تدل على ضآلة اطلاعه على إيمان العرب الجديد، إلا أنها

---

(١٨) يؤدي استخدام هذا اللقب أحياناً إلى خلط بين يوحنا الدمشقي والقديس يوحنا فم الذهب الذي يُعتبر من آباء الكنيسة، وهو سوري أيضاً وعاش في النصف الثاني من القرن الرابع.

(١٩) أسد رستم. **مدينة كنيسة الله إنطاكية العظمى**، الجزء الثاني، منشورات المكتبة البولسية، ١٩٨٨، ص٧٦.

(20) John Meyendorff, «Byzantine Views of Islam», *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 18, 1964, p 118.

تكتسب أهميتها من قربها الزمني من ظهور الإسلام وبداية احتكاكه بالمسيحية وبدولتها الراعية، بيزنطية.

وإن يوحنا الذي ورث على الأرجح مهنة محصِّل الضرائب من أبناء الطوائف المسيحية في دمشق عن أبيه في ظل الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان، قبل أن يتركها ويتنسَّك في دير مار سابا في فلسطين، منح فعلاً الإسلام الرقم مئة وواحد في لائحة الهرطقات المسيحية التي أوردها فصل «الهرطقات» (De haeresibus) من مؤلفه **مصادر المعرفة**، وهي لائحة تعتمد على واحدة مشابهة وضعها القديس إيبفانيوس القبرصي (Saint Epiphanius of Cyprus) في القرن الخامس[٢١].

القسم الأكبر من الباحثين يستبعد أن يكون جُلُّ ما نُسب إلى الدمشقي من وضعِهِ، حيث عمل الناسخون والعديد من الكتَّاب على امتداد العصور على إضافة وتنقيح ما وجدوه في كتابات يوحنا إلى حدٍّ بات من الصعب العثور على أفكاره الأصلية. ويرى أحد أبرز دارسي الشأن البيزنطي، جون مييندورف (John Meyendorff) أن المناقشة الوحيدة بشأن الإسلام والتي يعوَّل عليها والتي يمكن أن تُنسب باطمئنان نسبي إلى القديس هي تلك الموجودة في كتابه عن البدع والتي تعرضت كذلك إلى إضافات لاحقة، خصوصاً لناحية زيادة آيات من القرآن وشرحها. كما يعتقد ميندورف أن عدداً من كتابات ثيودور أبو قرة أُلحقت بما يقال إنه من وضع الدمشقي[٢٢].

ولم يموِّه يوحنا عداءه للإسلام أو يخفيه؛ فهو يتمنَّى في واحد من أناشيده الكنسية «انتصار الإمبراطور على أعدائه وأن يسحق الإمبراطور بمساعدة أمِّ الله العذراء مريم-ثيوتوكوس (Theotokos) (وهي صفة ستدور في شأنها الكثير من السجالات أثناء الحملة على الأيقونات التي كان الدمشقي من أهم المدافعين عنها) تحت قدميه الأمم البربرية». كما لم يتخلَّ يوحنا عن الإشارة إلى الملك الذي وضع الصليب درعاً يحمي ميراث المسيح من «الأعداء المجدِّفين» الذين لا يكتنف هويتهم أي غموض وهم «شعب

---

(21) John Meyendorff, «Byzantine Views of Islam», p 116, and in Hoyland, *Seeing Islam*, pp 485-486.

(22) John Meyendorff, «Byzantine Views of Islam», p 117.

الإسماعيليين الذين يحاربون ضدنا»[٢٣]. وكان الدمشقي يعتبر وقوع الإمبراطور في فخ العداء للأيقونات أخطر من إيمان العرب وكان بالتالي يعرف أحداث القسطنطينية أفضل من معرفته تعاليم الإسلام.

وبسبب خلفيته وتربيته المرتبطة عاطفياً وشخصياً بما يجري في بيزنطية، جلب انغماس يوحنا بالصراعات البيزنطية اللاهوتية والسياسية عليه اتهامات مستوحاة من أصله ومكان إقامته. ومن المفارقات أن الدمشقي الذي شارك في تأسيس مدرسة الرد على الإسلام والمسلمين، وجد من يعتبره «صاحب عقلية عربية» و«محبّاً للسراسنة» أثناء احتدام الصراع على الأيقونات[٢٤]، وتحديداً في مجمع عام ٧٥٤ الذي شكّل الانتصار الأكبر (والأخير) لمناهضي الأيقونات، وهذا على الرغم من الأسطورة عن قطع يده من قبل المسلمين وعودتها العجائبية إلى مكانها التي ترد في مصدر واحد[٢٥].

أما العداء للإسلام، فلا يجب أن يوضَع كموقف مجاني وخارج سياق دفاع المسيحيين الشرقيين عن مواقعهم الاجتماعية والسياسية التي لم تكن في أحسن أحوالها أثناء الحكم البيزنطي، لكنها ازدادت تدهوراً مع مجيء الفاتحين العرب والخطوات التدريجية التي اتخذها هؤلاء في استبعاد الموالي وأهل الذمة، خصوصاً أثناء الحكم الأموي، من الدواوين، وحصر وظائفهم بتنظيم العلاقات بين طوائفهم وبين السلطة الإسلامية عبر جباية الضرائب وتسوية الخلافات المالية وما شاكل، موجِّهين بذلك ضربة قاسية إلى التراتبية الاجتماعية المستقرة منذ انتقال الإمبراطورية الرومانية إلى المسيحية، على الأقل.

كان على المسيحيين الشرقيين أن يحافظوا على هويتهم ويذودوا عنها بعدما حال وقوعهم تحت الاحتلال البيزنطي دون أن يدافعوا عن بلادهم (باستثناء المشاركة الغسَّانية في عدد من المعارك ضد الفاتحين المسلمين، على ما رأينا). هذا في ما يتصل بالأقباط واليعاقبة وحتى الملكانيين. أما النساطرة فكانت علاقتهم المضطربة بالحكم

(23) John Meyendorff, «Byzantine Views of Islam», p 118.

(24) Hoyland, *Seeing Islam*, p 76, n 72.

(٢٥) أسد رستم، **كنيسة مدينة الله إنطاكية العظمى**، ج٢، ص٧١.

الساساني، بين فرض اعتناق مذهبهم على جميع المسيحيين في الإمبراطورية الإيرانية وبين اضطهادهم، قد أدت إلى البحث عن محددات الهوية في منأى عن الطموحات السياسية. وبغضِّ النظر عن ذلك، جاء فهمُ يوحنا للإسلام حصراً من عدد من المرويات الشفهية التي يمكن أن يكون قد سمعها من العرب والتي يعود بعضها إلى ما قبل الإسلام. وإذا صح أن الاستشهاد بآيات من أربع سور من القرآن، والوارد في لائحة الهرطقات، قد وضعه يوحنا ولم يضفه أحد من الناسخين، فإن ذلك لا يبرهن أن القديس قد قرأ كِتَاب المسلمين. ولا يظهر أن يوحنا أفضل اطلاعاً من كتَّاب يونانيين آخرين على ماضي العرب أو على الإسلام. فالعرب عنده يُجِّلون الكعبة والحجر الأسود. كما يذكر أن إحدى العبادات العربية قبل الإسلام كانت مخصصة لكوكب الزهرة التي يقول إن العرب يسمونه الكُبر[٢٦]، ليبني الإمبراطور والمؤرخ البيزنطي قسطنطين السابع «المولود في الأرجوان» على هذه القصة استنتاجاً تردد كثيراً في الغرب عن أن عبارة «الله أكبر» ليست إلا الدليل على وثنية المسلمين الذين يعبدون «الله والكُبر» (Alla wa Koubar)[٢٧].

ولاحظ الكتَّاب الغربيون باكراً تصدُّر يوحنا صفوف مَن تولى الردَّ على الإسلام. ويضعه الكاهن الإيطالي لودوفيكو مراتشي Ludovico Maracci (١٦١٢-١٧٠٠) في رأس قائمة المتصدِّين «للمحمدية»[٢٨] من دون أن يولوا كبير اهتمامٍ مستوى إحاطته بمقولات الدين الجديد، بل لفتتهم أكثر معايشته ظهور الإسلام وتطوُّره وما كان يبدو من آثار العبادات السابقة عليه بين العرب حديثي الإيمان. ويمكن الاعتقاد من الجدال الذي يورده يوحنا بين مسيحيٍّ ومسلم (مُفترضيْن على الأغلب وفق عادة الحوارات الدفاعية الدينية) أن النقاش بين المسلمين والمسيحيين حول الأسس التي يقوم عليها كل

(26) J. Meyendorff, *Byzantine Views of Islam*, p 118.

(27) Constantine Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio*, Gy. Moravcsik (Greek text edited by), R.J.H Jenkins (English translation), Dumbarton Oaks, 1967, p 78.

ويرى المستشرق وليام موير في **حياة محمد** أن إشارة القرآن (النجم: ٤٩) إلى كوكب الشعرى (Sirius) بمثابة دليل على وجود عبادة عربية قديمة للأجرام السماوية. يمكن العودة لتفاصيل عن عبادة الكواكب عند العرب في الجاهلية إلى: جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، فصلَي «أديان العرب» و«التوحيد والشرك».

(28) J. H. Lupton, *St. John of Damascus*, London 1882, p 90.

من الدينين، كالوحي والتثليث والإرادة الإلهية والصلب ونبوءات الرسل السابقين بشأن ظهور المسيح ومحمد[٢٩]، يدور في فضاء يلامس عملية تعرُّف كل طرف على عقائد الطرف المقابل المهزوم مسبقاً قبل أن يبدأ الجدال، وليس ضمن حوار يستند إلى معرفة تفصيلية ودقيقة بالدين الآخر على ما سيظهر في جدالات المسيحيين الشرقيين اللاحقين.

وعلى الرغم من أن المؤلفين والمجادلين المسيحيين الذين جاءوا بعد يوحنا الدمشقي، مثل ثيودور (ثادروس - ثيودوروس) أبو قرَّة وأبو رائطة التكريتي وعبد المسيح بن إسحق الكندي وغيرهم، كانوا أفضل اطلاعاً بكثير من الدمشقي على الإسلام وعلى العادات والأفكار العربية، إلا أن تصورات القديس يوحنا القائمة على قسمة العالم أقانيم ومراتب، على ما رأينا، كانت قد رسخت في أذهان عدد من المتعلمين المسيحيين في الشرق وفي بيزنطية قبل أن تنتقل نسخات منقحة ومعدلة منها إلى الأندلس وأوروبا.

المُطوِّر الأول لنهج يوحنا الدمشقي كان ثيودور أبو قرَّة. ويلخِّص أسد رستم الأجواء التي ظهر فيها أبو قرَّة على النحو الآتي: «اشتد الجدل في هذه الآونة (أواخر العصر الأموي) بين علماء المسلمين وبين الآباء المسيحيين فتخاصموا وتغالبوا في المناظرة يريد كل واحد إفحام خصمه. وتدخَّل بطرس متروبوليت دمشق في هذا الجدل وأيَّده إسطفانوس الرابع البطريرك الإنطاكي الجديد، فغضب الوليد الثاني (ابن يزيد) خليفة هشام (٧٤٣-٧٤٤) لكرامة الإسلام والمسلمين فأمر بإسطفانوس فقطع لسانه وتوفي في السنة ٧٤٤. ثم أمر ببطرس فقطع لسانه أيضاً ونُفي إلى «العربية السعيدة»[٣٠] ونجا ثيودوروس أبو قرَّة أسقف حرَّان، ولعل السبب في ذلك أنه جادل النصارى من أصحاب المشيئة الواحدة والطبيعة الواحدة»[٣١].

---

(29) J. H. Lupton, *St. John of Damascus*, pp 93-98.

(٣٠) «العربية السعيدة» تعريب «Arabia Felix» أو اليمن.

(٣١) أسد رستم، **كنيسة مدينة الله إنطاكية العظمى**، ج٢، ص٩٠-٩١.

وبالفعل، يخصص أبو قرَّة صفحات من **ميمر في صحة الدين المسيحي** للرد على اليهود، على جاري عادة راسخة في تفنيد مواقف هؤلاء من المسيحية، وعلى اليعاقبة والنساطرة وغيرهم من «المبتدعين» متمسكاً بصواب ما خرجت به المجامع المقدسة خصوصاً مجمع خلقيدونيا والمذهب الأرثوذكسي[٣٢].

كانت بداية العصر العباسي أرحم مع أبي قرَّة الذي جادل المتكلمين المسلمين في بغداد، وكان موضوعه الأهم هو العلاقة بين الحقيقة والعقل، نافياً أن يكون الإسلام بالنسبة إلى المسيحية كهذه بالنسبة إلى اليهودية بمعنى جبِّ الأخيرة للأولى وتجاوزها. كما دافع عن تعلق المسيحيين بالأيقونات معترضاً على اعتبارها من علامات الوثنية. وعاد إلى فكرة الطبيعة الدنيوية للإسلام الذي ينشره المؤمنون به بحد السيف وباستغلال الأطماع السياسية في حين أن المسيحية انتشرت على الرغم من كل محاولات الرومان طمسها، لمحبة الله المجردة ورغبة في المكافأة التي تنتظر المسيحيين في العالم الآخر. ورأى أن إيمان الشعوب بالمسيحية جاء بقوة الله وليس بقوة البشر[٣٣]. وأدخل أبو قرَّة طريقة «المراقب الموضوعي» في الجدال، التي تبدو مستعارة من المجادلات الأفلاطونية، بعرضه الأديان المختلفة على إنسان لا يعلم شيئاً عن الأديان المتنافسة بعدما جاء من مكان ناء، لينتهي به مؤمناً بالمسيحية التي تجيب على أسئلة العقل الحائر[٣٤]. وسيعود رامون لول (Ramon Lull) في القرن الثالث عشر إلى طريقة عرض الحقائق ومناقشتها بين أتباع الديانات المختلفة لتفوز المسيحية في نهاية المطاف، على ما فعل في كتابه **الغريب والحكماء الثلاثة** (*Liber del Gentil e los Tress Avis*)[٣٥].

لكن قبل ذلك، أي في عشرينات القرن التاسع، سيظهر عدد من كتابات حبيب أبي رائطة التكريتي اليعقوبي الذي تولى الدفاع عن مذهبه أمام مسيحيِّي الطوائف

(٣٢) ثيودوروس أبو قرة. **ميمر في صحة الدين المسيحي**، ص١٦-١٧ في:

Constantine Bacha, *Un Traité des Œuvres Arabes de Théodore Abou Kurra*, Tripoli de Syrie, S. D.

(33) Hoyland, *Seeing Islam*, p 543.

(34) Tolan, *Saracens*, pp 58-59.

(35) Ibid, p 263.

الأخرى، وأمام المسلمين الذين جادلهم في التثليث. ويعتقد الأب سليم دكاش اليسوعي أن أبا رائطة اهتمَّ بنقاش المعتزلة الذين كانوا يعيشون صعودهم الفكري والسياسي في الفترة التي عمل فيها أبو رائطة(٣٦).

في مرحلة لاحقة، في عهد الخليفة العباسي المأمون، جاءت رسالة عبد المسيح ابن إسحق الكندي رداً على دعوة وجهها إليه عبد الله بن إسماعيل الهاشمي لاعتناق الإسلام(٣٧) لتشكِّل تقدماً في تماسك الرد المسيحي على الإسلام وارتفاعاً في مستوى الثقة بالذات بين المسيحيين. ووفق رواية الكتاب (الذي نشره بالإنكليزية ودرسه وليام موير في ثمانينات القرن التاسع عشر «خدمة للمؤمنين»(٣٨)) فقد رغب الهاشمي للكندي المسيحي «ما يرغبه لنفسه» حتى يرجع الكندي «إلى الحق». ويسعى الهاشمي عبر استعراض علمه بالنصرانية إلى التأكيد على فوات المسيحية وانعدام جدواها بعد ظهور الإسلام قائلاً إنه قرأ الكتب القديمة والحديثة وصولاً إلى رسائل القديس بولس واطَّلع على الجدالات بين الطوائف المسيحية الثلاث، الملكية واليعقوبية والنسطورية، مفضلاً هذه الأخيرة على السابقتين(٣٩). ويبدو بالاستناد إلى مضمون الرسالة أن الكندي من النساطرة الذين وصفهم الهاشمي بـ «أصحابك». صحة الرسالة موضع تشكيك كذاك الذي أحاط بما قيل عن مراسلة بين الإمبراطور ليو الثالث (الذي تعرفه المصادر العربية بلاوون) والخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز(٤٠). غير أن الشكوك

---

(٣٦) الأب سليم دكاش اليسوعي، نص: «أبو رائطة التكريتي (القرن التاسع الميلادي)»، ورسالته في: **الثالوث المقدس**، دار المشرق، ١٩٩٦، ص١٨-١٩.

(٣٧) رسالة عبد الله بن إسماعيل الهاشمي إلى عبد المسيح بن إسحق الكندي يدعوه بها إلى الإسلام ورسالة الكندي إلى الهاشمي يرد بها عليه ويدعوه إلى النصرانية، التكوين للنشر والتوزيع، دمشق ٢٠٠٥.

(38) William Muir, *The Apology of Al Kindy - Written at the Court of Al Mamun in Defence of Christianity Against Islam*, London 1882, p V.

(٣٩) ثمة دلالات كثيرة لتفضيل المسلمين التقليدي للنساطرة على غيرهم من المسيحيين إلى حد يدفع عدد من المؤرخين إلى إقامة تحالف غير معلن بين المسلمين في المراحل الأولى للدعوة وبين النساطرة. راجع سليمان بشير، **مقدمة في التاريخ الآخر**، على سبيل المثال.

(40) Tolan, *Saracens*, p 60.

لا تلغي أن الرسالة (وتلك المنسوبة إلى الخليفة والإمبراطور) تعكس أجواء العلاقات الإسلامية المسيحية في القرنين الثامن والتاسع.

يرد الكندي رداً طويلاً، مُفصِّلاً معاني التثليث، معتبراً أنه لا يمكن فهم الواحد سوى عبر تعدده، رافضاً مآخذ الهاشمي على النصرانية، معيداً تفسير أسرار الثالوث المقدس، ملمحاً إلى أن صديقه المسلم يستعيد أفكار اليهود وإلى أن الإسلام يحتوي على رواسب وثنية «حرَّانية» (نسبة إلى مدينة حرَّان مركز الصابئة قبل الإسلام ولفترة طويلة بعد الفتوحات، والمقصود هو الطبيعة الثنوية لديانة الصابئة)، رافضاً المقولة الإسلامية بأن كل الأنبياء السابقين على محمد كانوا من المسلمين مستعيناً على ذلك بجزء من الآية ﴿قُلْ إِنِّيَ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام: ١٤)[٤١].

المهم في رسالة الكندي أنه هو المسيحي لا يكتفي بالتشديد على التفوق الفكري للمسيحية وعلى عدم جدة الإسلام بمعنى استبطانه عناصر في الإيمان قادرة على نقض «الحقيقة» المسيحية التي تقوم على التوحيد الذي لا يصح من دون التثليث المحتوي على المعرفة (الكلمة) وعلى الحياة (الروح). ويصور الكندي دعوة الهاشمي وكأنها غواية للارتداد إلى الشرك، بل ينتقل إلى شن هجوم مضاد مطالباً المسلم بما طالبه هذا به أي بالانتقال إلى الدين المسيحي الذي يمثل خلاصة الإيمان الحق وعصارته.

التصدير إلى الغرب

إن النزوع إلى الرد على المسلمين ودعواتهم من خلال مقارنة النصين الإسلامي والمسيحي المقدسين، والارتقاء من خلال التحليل «المنطقي» والكلامي إلى الجزم بتفوق المسيحية الأخلاقي والديني والعقيدي، مع أعمال أبي قرة وأبي رائطة التكريتي ورسالة الكندي وغيرهم مثل طيموتاوس الأول وحنين بن إسحق وقسطا بن لوقا وإبراهيم الطبراني وعمار البصري، حلَّ محلَّ الذعر والتنديد الغاضب الذي ظهر في أعمال يوحنا وعظات سوفرونيوس وتدوين ثيوفانس المعترف. وستجد رسالة الكندي لها قراء كثراً في الأندلس حيث يُعتقد أن بطرس الطليطلي (Peter of Toledo) ترجمها إلى

---

(٤١) رسالة عبد الله بن إسماعيل الهاشمي، ص٣٤.

اللاتينية ضمن أعمال مجموعة من المترجِمين الأندلسيين المولَّدين لأعمال عربية وإسلامية عدة بإشراف بطرس المبجَّل أسقف كلوني (Peter the Venerable, Abbot of Cluny)، حيث بدأت الرسالة حياة جديدة في الجدال مع المسلمين.

ويوضح تولان أنه من القرن الثامن إلى القرن الثاني عشر، جرى استيراد آراء مجادلي الإسلام من المسيحيين الشرقيين إلى إسبانيا حيث أعيد العمل عليها ونُقلت إلى شمال أوروبا. لكن في الوقت ذاته جرى تطوير صورة أخرى للإسلام كعبادة وثنية روَّجها مؤلفو وشعراء أوروبا وهي الصورة التي سيجري تعميمها لغايات وأهداف مختلفة[٤٢]. وفي موازاة السعي إلى دحض الإسلام والرد عليه باستخدام مقولات المسيحيين الشرقيين، كان الإطلاع على المصادر الإسلامية غير مطروح لمن كلَّف نفسه أو كلَّفته جماعته ومؤسستها الدينية والإيديولوجية مهمة إظهار ضحالة الآراء التي يحملها الغزاة العرب. فغيلبرت دو نوجنت (Guilbert de Nogent)، الذي أرَّخ للحملة الصليبية الأولى، يقرُّ بعد مئات الأعوام من تنميط صورة العدو وتبسيطها أن لا مصادر مكتوبة لديه عن المسلمين والإسلام لكن لا جُناح عليه طالما أن سوء من ينتقدهم يفوق كل سوء[٤٣]. ويبدو الكلام هذا منسجماً مع المبالغات المفرطة التي تظهر في أناشيد رولان (Chansons de Rolland) التي يقال إنها كُتبت لتمجيد انتصار الفرانكيين على العرب في معركة تورز (Tours) أو بواتييه (Poitiers). وفي الأناشيد يبدو قائد السراسنة فالدبرون (Valdebrun) متعطشاً للدماء ومتوحشاً ضمن رسم صورة للآخر تشدد على خطورته وعلى كل ما يمكن أن يحمل من المثالب بهدف استنهاض المدافعين عن البلاد، حيث كان العرب قد وصلوا قبيل انتشار الأناشيد إلى مناطق تُعتبر في عمق فرنسا، ولتبرير قتال الغازي وقتله. وبطبيعة الحال لم يوجد أي قائد عربي أو مسلم حمل اسم فالدبرون وإن كان يبدو كمحاولة لتقليد إيقاع الأسماء العربية.

(42) Tolan, *Saracens*, p 70.

(٤٣) رودنسون، **الصورة العربية**، ص٣٤.

والوحشية هي الوجه الآخر للوثنية، إذ لا يمكن، وفق معايير القرنين السابع والثامن، تصور عدو يحقق انتصارات عسكرية ضخمة من دون أن يكون قد خرج خروجاً مطلقاً وكاملاً عن كل ما يربطه بالبشر العاديين المؤمنين بالمسيح.

كان من البديهي أن يسير النظر إلى المسلمين سيراً متدرجاً ومرحلياً كغزاة متوحشين أولاً وكهراطقة ثانياً (والغزوات البربرية من الهون والقبائل الجرمانية والقوط، من جهة، والهرطقات، من الجهة الثانية، كانت معاً من العلامات البارزة في العالم المسيحي قبل الفتح العربي) على الرغم من أن أدبيات الحروب الصليبية الأوروبية تزودنا بعينات كثيرة عن «تراجع» رتبة المسلمين في سلم الإيمان إلى مرتبة الوثنية بسبب الضرورات الحربية والسياسية التي استدعت من الكتَّاب والمؤرخين إعادة اكتشاف وثنية المسلمين، وهي وثنية لا يمانع بعض الكتَّاب من جعلها تسبق ظهور الإسلام ذاته، حيث ينسب أحد مرافقي الحملات الصليبية إلى الإسكندر المقدوني العثور على أصنام لمحمد أثناء حملاته في الشرق[٤٤].

ولم يكن غريباً أن يخترع الأوروبيون، في سياق إنجاز صورتهم للغازي العربي المتوحش، ديناً وثنياً خرافياً يقوم على تثليث نقيض، يؤمن به العرب. فمقابل ما يرمز إليه التثليث المسيحي، جاء التثليث المتخيَّل ليلصق بالمسلمين كل ما كان العقل القروسطي الأوروبي يخشاه من استسلام للشهوات وعودة إلى الوثنية القديمة وغموض لا تنجلي أسراره، من خلال إقامة ديانة معادية وكريهة أفرزها خيال يتوق إلى إبقاء الخصم في حيِّز قابل للرفض والإدانة. هذا باختصار ما يمكن أن يُبنى على الثالوث الذي ابتكره الشعراء الفرانكيون وقلدهم غيرهم فيه، وهو المؤلَّف من محمد وأبولين أو أبولو (Appollo-Appolon) وتيرفاغان (Tervagant) في القصائد الفرنسية وTermagant في الإنكليزية التي ظهرت لاحقاً. وفيما يمكن الاعتقاد أن أبولو مستعار من التراث اليوناني القديم، لا يبدو تيرفاغان غير نتاج الخوف من المجهول.

(44) Tolan, *Saracens*, pp 126-127.

المسلم اللاعقلاني

تعود أصول صورة العربي والمسلم غير العقلاني (جزئياً على الأقل) إلى رفض المسلمين الاعتراف بـ «الحقيقة المسيحية» وبتفوُّق العقيدة التي حاول نشرها في البداية الرهبان الفرنسيسكان والدومينكان، بعدما انتقل العرب والمسلمون من موقع الغازي الساعي إلى نشر دينه ومفاهيمه إلى موقع المدافع عن الأرض التي يقيم عليها وعن قيمه. وبمرور الزمن، صار المسلم مضطراً إلى القبول بتنافس عقيدته مع القيم المسيحية من دون مساعدة الدولة وسلطتها، أي عندما مالت موازين القوى السياسية والاجتماعية إلى مصلحة غير المسلمين.

انكب رامون مارتي (Ramon Marti) مع أترابه من الدومينيكان في القرن الثالث عشر على تعلم اللغتين العبرية والعربية وعلى خوض نقاشات طويلة مع اليهود والمسلمين الذين سيطر المسيحيون الإسبان على مناطقهم في سياق حروب الاسترداد، وعلى إرغام هؤلاء على حضور القداديس المسيحية، وكذلك في تونس التي عاش مارتي فيها فترة من الزمن؛ لكن الأساليب والجهود هذه لم تفلح في جلب اليهود والمسلمين إلى الخلاص المسيحي، وهو ما جعل توما الإكويني (على سبيل المثال) يرفض اعتماد العقل والمنطق وحدهما كوسيلة لجذب «الكفار» وإقناعهم بالتفوق المسيحي.

لذلك، عندما أخفق ريكولدو دا مونتيكروسي (Riccoldo da Montecroce) في ختام رحلته الطويلة إلى الشرق في حمل أهالي بغداد على اعتناق المسيحية، لم يجد من علة لخيبته سوى «لاعقلانية» المسلمين، وهي سمة ستتكرر وتتطور في الأدبيات المسيحية اللاحقة في شأن المسلمين والعرب الذين تحركت لاعقلانيتهم بين حدَّين هما حدُّ سلوك البربري المستسلم لحاجاته الجسدية والشهوانية والرافض لمقتضيات العقل ودواعيه، وحدُّ المتعنت والمتشبث بأفكاره الخاطئة حتى لو كان العقل قد صقلها[٤٥].

---

(٤٥) يقدم تولان في كتابه السراسنة مناقشة موسَّعة للمراحل التي مرت فيها هذه العملية التي شارك فيها الرهبان الفرنسيسكان والدومينيكان بمباركة من الكرسي البابوي خصوصاً في الجزء الثالث من الكتاب.

لكن حذار من الاعتقاد أن العقلانية هي ما تبشِّر به المسيحية. فمن غير الضروري أن يسير العقل والإيمان في طريق واحدة. الأول هو أداة للثاني. العقل يكمِّل الإيمان على ما يؤكد الإكويني الذي لا يُبدي أي تقدير لتعاليم النبي العربي وللفقهاء المسلمين، على الرغم من أنه اطَّلع اطِّلاعاً واسعاً على أعمال الفارابي وابن سينا وابن رشد.

تُلقي هذه الحقيقة الضوء على جانب متناقض في البناء الأوروبي-المسيحي لصورة المسلم. فالمسلمون لا يمتلكون الكفاءة الفكرية اللازمة لدحض اللاهوت المسيحي، لكن المفكرين المسلمين جديرون بما يزيد عن الاهتمام العلمي بأعمالهم ليصل إلى المناقشة الدقيقة والتفصيلية والاستيعاب والنقل على ما هو واضح من مناخات المدرسة الرشدية الجديدة (الأوروبية) والسيكولائية في القرون الوسطى، وخصوصاً على غرار ما فعل البابا سيلفستر الثاني (المولود باسم جيربرت دورياك) الذي درس في الأندلس قبل تسنُّمه السدَّة البابوية، ويرجع إليه إدخال الأرقام العربية إلى حيِّز الاستخدام في اللغة اللاتينية والعلوم بدل الأرقام الرومانية.

الخروج من هذا التناقض قدَّمه مارتي الذي اعتبر أن الفلاسفة المسلمين هم حكماً من غير المؤمنين بالإسلام[٤٦].

الشعوبية

قبل ثلاثمئة عام من وصول توما الإكويني ورامون مارتي إلى استنتاجاتهما، كانت ظاهرة الشعوبية تشغل بال العرب والمَوالي. وعلى ساحة إيران، وهي من بين أهم ساحات التفاعل بين العرب المسلمين والشعوب المغلوبة، كانت حالة التوتر بين الماضي الإمبراطوري-الزرادشتي من جهة، والحاضر التابع-المسلم، من الجهة المقابلة، تستدعي حضور قدر من العقلنة لصوغ المستقبل الإيراني.

وأثناء إعادة كتابة التاريخ الإيراني في العصر العباسي، جرت التضحية بصحة الأحداث الواقعية والتاريخية مقابل رفع قيمتها الرمزية ومضمونها «التربوي» التعليمي. ويرى المؤرخ تشوكسي، ويقرُّه على رأيه هذا كثير من المؤرخين، أن الوظيفة الاجتماعية

(46) Tolan, *Saracens*, pp 242-245.

للتاريخ الرمزي، لا صحة الوقائع ، هي ما يضمن انتقالها إلى الأجيال التالية وتشكيل الهوية والثقافة الوطنيتين(٤٧).

وفي الوقت الذي كانت الانتصارات العربية على الإيرانيين تبرز في الأحاديث وفي السيرة النبوية التي يجري تدوينها تباعاً، كانت القصص القيامية الزرادشتية تشهد ازدهاراً بين أوساط المؤمنين الذين ينتظرون عودة سؤددهم القومي. وفي خضم هذه العملية، كانت الروابط العابرة لحدود الجماعتين، المسلمة والزرادشتية، تعيد تشكيل آدابهما(٤٨) عبر مشاركة مكوِّنات عرقية وثقافية جديدة وانضمام أعداد من المَوالي إلى الدين الجديد وحملهم إليه أنواعاً مختلفة من الموروثات الثقافية.

على سبيل المثال، ليس ما يفسر الاهتمام الكبير الذي حظيت به شخصية سلمان الفارسي سوى ملاءمتها لضرورات الإيرانيين في احتلال موقع متقدم في التراتبية العقيدية والسياسية الإسلامية. يقابل الدور الكبير الذي أداه سلمان في التاريخ الإيراني ما بعد الإسلامي ضآلة ذاك المنسوب إلى صهيب بن سنان الرومي(٤٩)، الصحابي الآخر الذي ظلت الإمبراطورية التي ينتسب إليها واقفة في وجه إعصار الفتوحات على عكس الدولة التي جاء منها سلمان. عليه، كانت الحاجة إلى بطل ديني-سياسي مسلم رومي أقل من أن تسمح بتطور دور صهيب على النحو الذي شهده موقع سلمان(٥٠).

وأثَّر وجود التيارات التابعة والنخبوية في المجتمع الإيراني في القرون الوسطى ليس فقط على أساليب أو أوجه التفاعل بين المسلمين والزرادشتيين بل أيضاً على التأريخ الذي قامت به كل جماعة لحفظ ماضيها، وعلى اللغة التي تحولت من الصيغة البهلوية للفارسية إلى الداري.

---

(47) Choksy, *Conflict and Cooperation*, p 49.

(48) Ibid, p 49.

(٤٩) ثمة خلاف بين كتاب السِّير في شأن أصل صهيب، إذ يقول بعضهم إنه عربي من قبيلة نمر، سَبَتْه الروم في غارة على الموصل ثم بِيع إلى قبيلة كلب فوصل إلى مكة، فيما يتمسك آخرون بأنه من أصل رومي جاء إلى بلاد العرب فراراً من أهله.

(50) Crone and Cook, *Hagarism*, p 108.

المؤرخون المسلمون دوّنوا سجلاتهم التاريخية الرسمية وفق التقاليد الإسلامية التي كانت تشهد ضرباً من التكريس والتثبيت وتعبِّر عن الاطمئنان حيال احتلالها صدارة الحياة الفكرية في عصرها. وجليٌّ أنها كُتبت بشعور السيطرة الدينية والهيمنة السياسية، ويضاف إلى أنها سجلٌّ للماضي، فهي نتاج إيديولوجيا النخبة الحاكمة التي راحت تتمثل وتستوعب ببطء، ولكن بثبات، جوانب من ماضي الشعب المغلوب، وهو الشعب الإيراني في الحالة هذه، ثم تقوم بتعرية هذا من إرثه الزرادشتي[٥١]. لكن في مقابل التأثيرات الإيرانية والزرداشتية المتنوعة على المسلمين، كان الإيرانيون يتأثرون أيضاً بما يحمله الإسلام من أحكام. فكِتاب الزرادشتيين «دينكارد» (Denkard) الذي يضم ملخَّصاً عن التقاليد الزرادشتية والتعاليم ووُضع في العصر العباسي، احتوى تأثيرات إسلامية ومسيحية ويهودية[٥٢].

وغالباً ما يكون الانتقال إلى الدين الجديد هو الحافز الأقوى لانتقاد الدين القديم ونشر الإيمان المستجد. هذه كانت حالة من تولى تفنيد العقائد الزرادشتية. وقد بلغت فصاحة أحدهم، وهو أبو الليث (الذي تسميه المصادر الزرادشتية «أباليش»)، أن جادل أحد كبار رجال الدين الزرادشتيين، أدورفاروباي (Adurfarrubay) في قصر المأمون. تفنيد أبي الليث للديانة الزرادشتية جعل أتباعها يجمعون ردودهم عليه ويصنفونها في كتاب اسموه «أبو ليث الملعون» (Gizistag Abalish). وبعد وفاة أدورفاروباي، عُيِّن ابنه زرادشت في منصبه إلا أنه أعلن إسلامه وترك المنصب، وطائفته في حيرة وحرج كبيرين[٥٣].

غير أن المشكلات هذه لم تكن سوى نُذر تراجع الطائفة الزرادشتية التي واجهت أيضاً تفوُّق نظام التعليم الإسلامي الذي أنتج كتَّاباً وفقهاء من بين الإيرانيين، ساهموا في

(51) Choksy, *Conflict and Cooperation*, p 11.
(52) Ibid, p 66.
(53) Ibid, p 80 n 23, p 164.

نشر الإسلام فيما ظل التعليم عند الزرادشتيين محصوراً بطبقة الكهنة والتجار والنبلاء من دون أن يقتربوا حتى من إنتاج نظام تعليمي مماثل للنظام الإسلامي[٥٤].

الظاهرة الأهم كانت بحث الإيرانيين المسلمين عن موقعهم في قلب الدولة والمجتمع والثقافة الإسلامية، وفي شعورهم بأن الحكم العباسي، وإن كان قد ألغى مظاهر التمييز الأموي ضدهم، إلا أن ذلك غير كاف ليعتبرهم العرب مساوين لهم أو ليحكموا على أنفسهم بأنهم قد باتوا مساوين للمسلمين العرب. لكن التمييز الأموي ذاته لم يكن سوى عنصر واحد من مركّب العلاقات العربية-الأعجمية الذي كان يضمُ شعور العرب، السابق للإسلام والمستمر في المراحل الإسلامية الأولى على الأقل، بتفوُّق الفرس والبيزنطيين الحضاري عليهم، وهو شعور يبدو من خلال إبداء التقدير الكبير لعلم الشعوب غير العربية، وعبر استعارة أساليب الإدارة الأجنبية في الدولة العربية الوليد في غير حاجة إلى كبير شرح، من جهة، وبرفض الإذلال الذي حاول الفرس فرضه على العرب، ما أدى إلى حرب ذي قار (عام ٦١١) التي يعتبرها العرب من أيامهم المجيدة، من جهة ثانية.

المركّب هذا أسس للعداء الذي ظهر بعد الفتوحات بين المنتصرين والمهزومين[٥٥].

يتعيَّن التذكير هنا بأن مفاهيم المواطنة والعدالة والشعب التي تطورت في عصور لاحقة، لم تكن مطروحة عند ظهور الشعوبية بين القرنين الثاني والثالث الهجريين، على الرغم من أن الداعين إلى الشعوبية والمتحدثين باسمها كانت تطلَق عليهم أحياناً صفة «أهل التسوية» (المساواة). فتفسير الآية القرآنية ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣) التي استقت الحركة اسمها من ورود كلمة «شعوب» فيها، لا يعني بالضرورة قسمة واضحة بين العرب والعجم بحسب وجوه من تفسير ابن كثير

(54) J. H. Lupton, *St. John of Damascus*, p 103.

(55) Iganz Goldziher, *Muslim Studies*, S.M. Stern (Edited and Translated by) and C.R. Barber (Translated by), Aldine Transaction, 2008 (2006), pp 99-101.

والطبري والقرطبي للآية، وذلك سيراً على نهج غير واضح المعالم في التفريق بين القوم والشعب والأمة وغيرها من الكلمات المستخدمة في تحديد وتعيين الجماعات البشرية.

الدليل على ذلك في شرح ابن كثير الآية وهو على النحو التالي: «يقول تعالى مخبراً للناس أنه خلقهم من نفس واحدة وجعل منها زوجها وهما آدم وحواء وجعلهم شعوباً وهي أعمُّ من القبائل وبعد القبائل مراتب أُخَر كالفصائل والعشائر والعمائر والأفخاذ وغير ذلك وقيل المراد بالشعوب بطون العجم وبالقبائل بطون العرب كما أن الأسباط بطون بني إسرائيل وقد لخصت هذا في مقدمة مفردة جمعتها من كتاب الأشباه لأبي عمر بن عبد البر ومن كتاب **القصد والأمم في معرفة أنساب العرب والعجم** فجميع الناس في الشرف بالنسبة الطينية إلى آدم وحواء عليهما السلام سواء وإنما يتفاضلون بالأمور الدينية وهي طاعة الله تعالى ومتابعة رسوله صلى الله عليه وسلم؛ ولهذا قال تعالى بعد النهي عن الغيبة واحتقار بعض الناس بعضاً منبِّهاً على تساويهم في البشرية ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ أي ليحصل التعارف بينهم كل يرجع إلى قبيلته. وقال مجاهد في قوله عز وجل «لتعارفوا» كما يقال فلان بن فلان من كذا وكذا أي من قبيلة كذا وكذا وقال سفيان الثوري كانت حمير ينتسبون إلى مخاليفها وكانت عرب الحجاز ينتسبون إلى قبائلها»[٥٦].

أما الطبري فيقول في تفسير «وجعلناكم شعوباً وقبائل»: «وجعلناكم متناسبين، فبعضكم يناسب بعضاً نسباً بعيداً، وبعضكم يناسب بعضاً نسباً قريباً؛ فالمناسب النسب البعيد من لم ينسبه أهل الشعوب، وذلك إذا قيل للرجل من العرب: من أي شعب أنت؟ قال: أنا من مضر، أو ربيعة. وأما أهل المُناسبة القريبة أهل القبائل، وهم كتميم من مضر، وبكر من ربيعة، وأقرب القبائل الأفخاذ وهما كشيبان من بكر، ودارم من تميم، ونحو ذلك، ومن الشعب قول ابن أحمر الباهلي:

مِن شَعْبِ هَمْدانَ أَوْ سَعْدِ العَشِيرَةِ أَوْ خَوْلانَ أَوْ مَذْحِجٍ هاجُوا لَهُ طَرَبا

---

(٥٦) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، الجزء السابع، دار طيبة، ١٩٩٩، ص٣٨٥.

وبنحو الذي قلنا في معنى قوله: «وجعلناكم شعوباً وقبائل»، قال أهل التأويل»[٥٧].

القرطبي يوضح في المسألة الثالثة من تفسيره الآية التي يؤوِّلها على سبع مسائل إن «خلق الله الخلق بين الذكر والأنثى أنساباً وأصهاراً وقبائلَ وشعوباً، وخلق لهم منها التعارف، وجعل لهم بها التواصل للحكمة التي قدَّرها وهو أعلم بها؛ فصار كل أحد يحوز نسبه؛ فإذا نفاه رجل عنه استوجب الحد بقذفه؛ مثل أن ينفيه عن رهطه وحسبه، بقوله للعربي: يا عجمي، وللعجمي: يا عربي؛ ونحو ذلك مما يقع به النفي حقيقة»[٥٨].

ويبدو من تفسيرَي الطبري والقرطبي أن «تعارف» القبائل والشعوب لا يتصل فقط بالوشائج الحسنة التي يجب أن تمتد بينها، بل كذلك باحتفاظ كل شعب أو قبيلة بمعرفته الخاصة بنسبه: أن يعلم العربي أنه عربي والعجمي أنه عجمي. بدورها تبدو عبارة «الشعوب والقبائل» قابلة للأخذ والرد. ويشير تفسير إيراني قديم للآية إلى اعتقاد صاحبه أن المقصود بالشعوب هو جماعات البشر التي تتحدد أو تحدد نفسها بالانتماء إلى مناطق جغرافية في حين أن القبائل هي الجماعات التي تعتمد على النسب في تعريف نفسها في تطوير لأفكار تنسب إلى عبد الله بن عباس أوردها السيوطي نقلاً عن عطاء الذي قد يكون عطاء بن أبي رباح وهو مولى نوبي والقائلة إن الشعوب هم العجم والقبائل هم العرب[٥٩].

على أن إشكالية الشعب والقبيلة تم تجاوزها عملياً عبر انتقال الاهتمام إلى أقوال الشعوبيين وأهدافهم. ومن يقرأ الهجاء المتبادل بين العرب والفرس في العصور الأولى للدولة العباسية، يعتقد أن المشاعر القومية تكاد تقفز من الصدور كتلاً من نار وغضب. غير أن الشعوبية افتقرت في واقع الأمر إلى برنامج سياسي ولم يقم أي دليل على اتصالها بحركات التمرد الإيراني في الشرق أو الشمال الشرقي كالحركة البابكية. بل

(٥٧) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري – جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، ٢٠٠١، الجزء الحادي والعشرون، ص٣٨٣.

(٥٨) محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الجزء التاسع عشر، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٦، ص٤١٣.

(59) Roy P. Mottahedeh, «The Shu›ubuyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran», *International Journal of Middle East Studies*, vol. 7, n 2 (Apr. 1976), pp 167-169.

إن أكثرية الشعوبيين كانوا من كبار الموظفين في دواوين الدولة الإسلامية ولم يكن انهيارها من مصلحتهم. بل إن جلَّ ما أرادوه هو إعادة تشكيلها على ما يرى هاميلتون جيب (H. Gibb) وفي ذلك تناقض مع ما يقوله أحد معاصري تلك الحقبة، عمرو بن بحر الجاحظ الذي يقدم في رسالتيه **في مدح التجار وذم عمل السلطان وفي ذم أخلاق الكتَّاب** ما يمكن أن يبني صورة مجتمع يهجو فيه الكتَّاب الفرس كل العادات العربية لكنهم يضطرون في الوقت ذاته إلى إظهار الولاء للأمراء العرب، في حين يبدو التجار العرب أقرب إلى فطرتهم البدوية وذلك من دون أن يفوت الجاحظ التنبيه إلى إمكان تحوُّل حركة ثقافية واجتماعية إلى حركة سياسية قومية.

بناءً على ذلك، لا تكون المشكلة في المقام الأول صراعاً على الدولة بل هي صراع في الدولة وداخلها وعلى المواقع السياسية. بكلمات أخرى، لم تطمح الشعوبية إلى نقض أركان الدولة العباسية، لكنها عملت على تغييرها من الداخل. يضاف إلى ذلك تباين ثقافي وحضاري يتخذ الشعوبية واحداً من أشكاله التي لا تعيق التفاعل العربي الفارسي.

ومن الملاحظ أن الشعوبية تزامنت مع نزع السمة العسكرية عن المجتمع العربي وتوقف حركة الفتوحات وازدهار المدن والتجارة، ما سمح لأفراد وفئات شتى بالانتقال من المواقع الموروثة إلى المواقع المصنوعة بمعنى الاستفادة من الفرصة التي تتيحها حالة من الاستقرار والازدهار للانتقال من طبقة أو شريحة اجتماعية إلى أخرى. وباستثناء المعارضات والردود الأدبية، نادراً ما ظهرت أعمال قمع منهجي أو منظَّم ضد الشعوبيين من قبل السلطات. لذا تبدو قصائد بشار بن برد التي يتفاخر فيها بأصله الفارسي غير مندرجة في سياق تعبوي-سياسي، كقصيدته الشهيرة التي يقول مطلعها:

هَل مِن رَسولٍ مُخبِرٍ ... عَنِّي جَميعَ العَرَبِ
مَن كانَ حَيّاً مِنهُمُ ... وَمَن ثَوى في التُرُبِ
بِأَنَّني ذو حَسَبٍ ... عالٍ عَلى ذي الحَسَبِ
جَدِّي الَّذي أَسمو بِهِ ... كِسرى وَساسانُ أَبي

وَقَيصَرٌ خالـي إِذا ... عَـدَدتُ يَوماً نَسَبـي

ويستند «روي متحدة» إلى قصيدة أخرى لبشّار هي التي يقول فيها:

ألا أيها السائلي جاهلاً ... ليعرفني أنا أنف الكرمِ

نمت في الكرام بني عامر ... فروعي وأصلي قريش العجمِ

ليشير «متحدة» إلى الاختلاف في مفهوم نبل النسب بين العرب والعجم، موضحاً في الوقت عينه أن تمسُّك عدد من الدهاقنة الإيرانيين السابقين، من ملاك الأراضي وصغار النبلاء الساسانيين، بموقعهم الاجتماعي المميز بعد الفتح العربي، قام على أساس موضوعي، إذا جاز التعبير، تلخِّصه ملكية الأرض، افتقر إليه إصرار الكتَّاب على التميُّز عن بقية الناس محاولين التذكير بالمكانة التي كانت لهم أثناء الحكم الإمبراطوري، وهو ما استدعى السخرية من العامة والتقريع الشديد من «مثقَّفي» العصر العباسي الأول على النحو الذي رأيناه عند الجاحظ. فما دافع عنه ملاكو الأراضي الواسعة مسألة ملموسة وواقعية في حين أن الكتَّاب كانوا ينطلقون من تصوراتهم وخيالاتهم إلى ما يجب أن تكون عليه مواقعهم. ولم يستعد الكتَّاب بعضاً من أهميتهم الآفلة سوى في عهد المقتدر العباسي[٦٠].

ويحدد «جيب» ثلاثة عوامل أدت إلى انهيار الشعوبية هي تقدُّم الأدب العربي الذي نجح في دمج التقليد العربي الأدبي الجاهلي بالدين الإسلامي، وظهور المعتزلة أصحاب الرؤية التوحيدية الصارمة، وإنشاء بيت الحكمة حيث ساهمت الترجمات التي أنتجها لأعمال الفلاسفة والمناطقة اليونانيين مساهمة كبيرة في التصدي للنزعات الثنائية أو «الثنوية» بحسب التسمية العربية القديمة (المشتقة من الزرداشتية والمانوية) التي كان يحملها عدد من الشعوبيين[٦١]. علماً بأن الموقف حيال الزندقة كان مختلفاً للغاية حيث

(60) R. Mottahedeh, *The Shu'ubuyah Controversy*, pp 173-174.

(61) S. Enderwitz, «Al-Shu'ubiyah» in *EI2*.

حملت هذه الحركة بُعداً معادياً صريحاً للإسلام (بعد توسعها من تعبير عن مشاعر المانويين (الصابئة) إلى انضمام عدد من غير المانويين إليها)[٦٢].

لكن الشعوبية احتوت أيضاً على تناقضها الداخلي. فمن ناحية، نشأت على مقولة المساواة بين العرب وغير العرب، لكنها اصطدمت بعدم إمكان اختراق البنى الراسخة التي تتضمن تمييزاً وتفضيلاً داخل الجماعة ذاتها. فقد اتفق الفقهاء على أن التقوى هي السمة الأهم في ارتقاء المسلم سلَّم النبل أو الكرم، لكنهم اتفقوا أيضاً على مراعاة الموقع الطبقي والاجتماعي والتقدم في السن إذا طُرحت مسألتا النُبل والنسب[٦٣]. عند وصولها إلى المنعطف هذا، فقدت الشعوبية عنصراً أساسياً في قدرتها على مخاطبة الحساسيات الأعمق من الانقسام بين العرب وغيرهم. لكن، في المقابل، كان المشهد برمَّته يتغير بظهور الإمارات الفارسية المستقلة في شرق إيران ووسط آسيا، وبحلول الجند الأتراك عنصراً رئيساً في رسم سياسات الخلافة التي دخلت مرحلة طويلة من التنافس بين الأتراك والفرس على حساب دور العرب[٦٤].

إحدى الشخصيات التي لم توفَ حقَّها في لوحة التفاعل الثقافي بين العرب وسكان البلاد المفتوحة هو أبو بكر أحمد بن علي المعروف بابن وحشية الذي عاش في القرنين الثالث والرابع الهجريين / التاسع الميلادي، ووضع بعضاً من أكثر الكتب التي تدخل في عالم التراث العربي-الإسلامي إثارة للدهشة والاهتمام منها **الفلاحة النبطية وشوق المستهام في معرفة رموز الأقلام**. وفيما يعتبر الثاني محاولة مبكرة في فك رموز اللغة الهيروغليفية المصرية القديمة[٦٥]، فإن الثاني بمقاربته علوم الزراعة والفلاحة التي خلَّفها النبط الكسدانيون، على ما يقول ابن وحشية، يسلط الضوء على عالم كامل من

---

(62) F.C de Blois, «Zindik» in *EI2*.

(63) R. Mottahedeh, *The Shu'ubuyah Controversy*, pp 176-177.

(64) Goldziher, *Muslim Studies*, pp 143-144.

(٦٥) لا يذكر ابن النديم **شوق المستهام** في ترجمته لابن وحشية في **الفهرست** فيما توجد نسخة إنكليزية قديمة محققة للكتاب هي:

Ahmad bin Abubekr bin Wahshih(ya), Joseph Hammer (Translator), *Ancient Alphabets and Hieroglyphic Characters Explained*, London 1806.

المعرفة التي اكتسبتها الشعوب التي عاشت في العراق قبل الإسلام. مرتبة ابن وحشية المميزة تصدر عن كشفه أحد العناصر المكونة للوعي ما قبل الإسلامي وامتناعه عن التفاعل مع المستجدات الثقافية والسياسية التي فرضت ترجمة **الفلاحة النبطية** إلى العربية بمساعدة أبي طالب أحمد بن الحسين بن الزيات الذي أكمل كتابة المخطوطة بعد وفاة ابن وحشية. وأدى التأخر الكبير في طباعة وتحقيق مخطوطة **الفلاحة النبطية** إلى وضعه في خانة كتب الطلاسم والمشعوذين من قبل عدد من المستشرقين[٦٦]. وزاد هؤلاء أن رأوا ابن وحشية زيَّف **الفلاحة النبطية** انتقاماً لقومه النبطيين من الإذلال القومي والديني الذي أنزله بهم العرب والإسلام وهو ما يدحضه ابن الزيات الذي يصف ابن وحشية بأنه «كان يميل إلى مذاهب الصوفية ويسلك طريقهم»[٦٧].

لم يكن ابن وحشية شعوبياً، على ما يجزم جورج طرابيشي وخلافاً لما يعتقد غولدزيهر[٦٨]، لانتمائه أولاً إلى النبط (الآراميون الكسدانيون الذين ظلوا على وثنيتهم بعد تنصُّر إخوتهم السريان) المفتقرين إلى حيوية سياسية وثقافية على غرار تلك التي وُجدت عند الفرس، وثانياً لأن مشروعه الفكري كان مشروعاً إحيائياً لذكرى أمَّة أفلت وليس للأمة ذاتها. وفي إشارة منه إلى ما أخذ الفرس من أسلافه النبط، يكتب ابن وحشية: «وجملة الأمر أن العرب عملوا بالفرس مثل ما عمل الفرس بالنبط سواء، حذو النعل بالنعل، وانتصروا للنبط من الفرس. وهذا من قوله تبارك وتعالى «وتلك الأيام نداولها بين الناس» فجاءهم العرب بدين اختاره الله تعالى لخلقه، فقهروهم بذلك، وبددوهم وأزالوا ملكهم ونعمهم، وقد كان، والله، ملكاً عظيماً وأمراً هائلاً، فظهر بذلك للعرب آية كبيرة في صحة أمرهم، أمر نبيهم صلى الله عليه وعلى آله وسلَّم تسليماً كثيراً»[٦٩].

(٦٦) جورج طرابيشي، **العقل المستقيل في الإسلام؟**، دار الساقي، ٢٠٠٤، ص١٨٥.

(٦٧) المصدر نفسه، ص١٩٤.

(68) Goldziher, *Muslim Studies*, p 146.

(٦٩) جورج طرابيشي، **العقل المستقيل في الإسلام؟**، ص٢٠٠-٢٠١.

يعنينا هنا أن ابن وحشية الذي يتمسك بإسلامه يمثّل، ربما، ذروة الافتراق بين وعيين انتشرا بين أبناء الشعوب المغلوبة. الأول يمثّله الشعوبيون «التقليديون» إذا صح التعبير والساعين إلى الحفاظ على ثقافتهم وهويتهم بالضد من الثقافة العربية، مع ملامح من مشروع سياسي غير واضح أو متعثر. والثاني، الذي يعبِّر عنه ابن وحشية، يرمي إلى «حفظ حقوق» الحضارات البائدة ومساهماتها في الحضارة الإنسانية من دون أي وهم بإمكان إحيائها أو بعث ثقافاتها وكياناتها السياسية.

الشعوبية الأندلسية

ووجدت الشعوبية لها أرضاً خصبة في الأندلس بعد مئتي عام من اختفائها من المشرق، لأسباب تختلف عن تلك التي رافقت صعودها في العراق وإيران، وإن كانت تلتقي معها لناحية تفكك الحكم الأموي في الأندلس وتطور أوضاع البربر والصقالبة[٧٠] وحاجتهم إلى التعبير عن التميز والاختلاف الثقافيين والسياسيين عن العرب.

الممثل الأبرز للشعوبية الأندلسية هو أبو عامر أحمد بن غارسية البشكنسي (الباسكي) المسلم الذي سار على خطى الشعوبيين في الشرق في تبخيس العرب وأصلهم وعاداتهم وأساليب عيشهم من رعي للإبل والماعز، وتعظيم «الصُهُب الشُهُب» الذين «شُغِلوا بالمآذي والمران عن رعي البعران وبجلب العز عن حلب المعز»[٧١]، من دون أن يكون هو ذاته سليل ثقافة أرقى من ثقافة العرب على ما كان الحال مع الفرس والمسيحيين الشرقيين.

وربما يخفي اختيار ابن غارسية المتكلف للكلمات وانتقاء غريب المفردات رغبة في تأكيد امتلاك ناصية لغة المحتلين، وبالتالي ثقافتهم، ومهاجمتهم مستخدماً قوَّتهم

---

(٧٠) استخدم العرب كلمة «الصقالبة» في وصف جميع شعوب شمال أوروبا وشرقها وليس فقط العرق السلافي الذي هاجرت جماعات كبيرة منه في أوائل الفترة التي تُعرف بالقرون الوسطى إلى أنحاء مختلفة من أوروبا وخصوصاً غربها حيث تعرَّف إليها العرب.

(٧١) رسالة ابن غارسية إلى الشاعر ابن الخراز والردود الغاضبة عليها لأحمد بن الدودين البلنسي وأبي الطيب القروي وابن عباس موجودة في: علي بن بسام الشنتريني، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، المجلد الثاني، ١٩٩٧، القسم الثالث، ص٧٠٥ وما يليها.

البيانية. وعلى الرغم من أن المسيحيين واليهود احتفظوا في الأندلس بوجود قوي ومنظَّم، إلا أن حركة الانتقال إلى الإسلام جذبت أعداداً كبيرة منهم وسرعان ما أصبح المسلمون الإسبان الناطقون باللغة العربية هم أكثرية السكان.

ويكتب ألفارو (Alvaro) أسقف قرطبة في القرن التاسع: «كثر من أبناء ديني يقرأون شعر وقصص العرب وكتابات الفقهاء والفلاسفة المحمديين، ليس لدحضها بل ليتعلموا كيف يعبِّرون بلغة عربية سليمة وفصيحة. اين نجد اليوم رجلاً عادياً يقرأ تفسير الكتاب المقدس باللاتينية؟ مَن مِن بين الرجال العاديين درس الأناجيل أو كتب الأنبياء وأعمال الرسل؟ كل الشبان المسيحيين المعروفين بمواهبهم يتقنون اللغة والأدب العربيين فقط، ويقرأون ويدرسون الكتب العربية بحماسة، ويشيِّدون مكتبات كبيرة وبتكاليف باهظة ويعلنون بأعلى أصواتهم أينما كان أن الأدب هذا يستحق الإعجاب. ومن بين الآلاف منا، بالكاد يمكن العثور على واحد يستطيع كتابة رسالة إلى صديق باللغة اللاتينة كتابة مقبولة، لكن لا يحصى عدد من يستطيع التعبير عن نفسه باللغة العربية ونظم الشعر بتلك اللغة بمهارة تفوق مهارة العرب أنفسهم»[٧٢]. هذه الحسرة على انكفاء الثقافة اللاتينية في إسبانيا، والتفوق المذكور في تحصيل فنون العرب الأدبية، لم يكن لاجتماعهما أن يمر من دون أن يترك تساؤلات عند ابن غارسية ومن يشبهه عن السبب الذي يجعلهم في موقع دونيٍّ حيال العرب. وفي الرد على تلك التساؤلات، استخدمتُ رسالة الكندي دليلاً ومرشداً للأدبيات الأوروبية المبكرة المناهضة للإسلام من وجهة نظر دينية، في حين ساهمت رسالة ابن غارسية في إضفاء وتظهير أبعاد قومية على الصراع ضد العرب والمسلمين وحروب الاسترداد في شبه الجزيرة الإيبيرية.

الصحوة اليهودية

من جهة اليهود، كانت السلطات البيزنطية قبل الفتوحات تخشى على ما يبدو أن يكرروا تأييدهم للفاتحين الأجانب على نحو ما فعلوا أثناء الغزو الفارسي لسوريا

(72) B. Lewis, *The Arabs in History*, p 134, and Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, vol. I, p 164.

وفلسطين. وتضمنَّت «تعاليم يعقوب» (Doctrina Jacobi) محاولة لتثبيط الآمال اليهودية التي يمكن أن تُعلَّق على الفتح العربي. لكن اليهود سرعان ما اكتشفوا أن لدى العرب ما يشغلهم عن تحقيق الطموحات اليهودية بإعادة بناء الهيكل في أورشليم، فلم يعودوا يعيرون الفتوحات اهتماماً يذكر.

وفي الفترة الأولى من الفتح، كانت الكتابات اليهودية كلها تقريباً منصبَّة على المسائل الدينية المحض نظراً إلى اعتبار الحاضر مرحلة عصيبة وأن الماضي قد حمل الأمجاد ومضى فيما الخلاص مناط أمره بالمستقبل. وكان العرب قد رفعوا الحظر الذي فرضه الإمبراطور الروماني هادريان وجدَّده هيراكليوس على دخول اليهود إلى القدس، فأحيا هؤلاء مدارسهم في ظل الحكم العربي كما أتاح العرب لهم استئناف نوع من الحكم الذاتي (بزعامة من تسميه المصادر العربية «رأس الجالوت» أو رأس الطائفة اليهودية) في العراق حيث كان خسرو الثاني قد علَّق هذا الحكم بسبب تأييد اليهود تمرُّد بهرام تشوبين عليه.

بعَثَت هذه التغيرات الثقافة اليهودية وتحوَّل يهود العراق إلى مقصد جميع الطوائف اليهودية من سوريا إلى الأندلس للاستفسار عن الشؤون الدينية[٧٣].

وبالنسبة إلى الحاخامات، لم تكن الأحداث المتعاقبة تتطلب تفسيراً جديداً لأنها صدى أحداث التوراة: الرومان والبيزنطيون يكررون مملكة «إيدوم» في صراعها مع مملكة إسرائيل أو استئناف ما دار بين يعقوب وعيسو. واستيلاء الفرس على القدس عام ٦١٤ يعيد صدى حملات نبوخذنصَّر والبابليين. أما المسلمون، فهم أبناء إسماعيل يحاولون استعادة ما أُبعدوا عنه. لذا ليس من الضروري تقديم تفسير جديد لعلاقات اليهود مع «الأغيار» الجدد المختلفين. لهذا ولأسباب أخرى لم يهتم الحاخامات بتدوين التاريخ وانكبُّوا على ما يعني طائفتهم مثل وضع الكتب التي تدعم فكرة تحدُّر يهود بابل من أحفاد داود النبي[٧٤].

---

(73) Hoyland, *Seeing Islam*, pp 239.

(74) Ibid, p 448.

وعلى الرغم من الموقف الخامل من التغيرات السياسية، فإن ما صاحبَ الفتح العربي من اختفاء للهيمنة الإيرانية وبروز حالة تتطلب أخذ أوضاع الطائفة بعين الاعتبار جعل من العسير بقاء اليهود على حالهم سواء في الاجتماع أو الثقافة. وأبرز ما حملته الأجواء الجديدة إلى داخل الطائفة اليهودية ظهور مذهب القرَّائين الذي وضع بذرته عنان بن داود.

ويقال إن عنان كان ابن «رأس الجالوت» في العراق ودرس الشريعة. لكن رؤساء الحلقات التلمودية أبوا تعيينه مكان أبيه، حسب المصادر اليهودية الحاخامية، فرفض في المقابل الإذعان لقرارهم وانخرط في خلاف حاد معهم عام ٧٦٢. وحين أُلقي به في السجن بتهمة التمرد على قرار الخليفة المنصور الذي ساند تنصيب أخيه حسن على رأس الطائفة، طالب بالإفراج عنه باعتبار أنه ينتمي إلى جماعة دينية مختلفة عن الجماعة اليهودية وهو بذلك غير ملزم بالاعتراف بالزعيم الجديد لليهود، فأُجيب طلبه[٧٥].

ثمة قصة يتعذر التأكد من صحتها أو زيفها توردها مصادر عدة، تقول إن عنان التقى في سجن المنصور الامام الأعظم أبي حنيفة النعمان الذي اقترح فكرة الانتماء إلى جماعة غير الجماعة اليهودية في بغداد بهدف الخروج من السجن. تضيف القصة أن أبا حنيفة هو الذي أقنع عنان باعتماد القياس عند النظر في الأحكام. وكان المنصور قد أمر فعلاً بسجن أبي حنيفة لرفضه تولِّي منصب القضاء. ولئن تعذَّر القطع بمدى تاريخية اللقاء المذكور، إلا أنه ما من شك في أن الإسلام مثَّل تحدياً هائلاً أمام اليهودية التي اضطرت إلى ابتكار ردود مختلفة عليه، أدى بعضها، كمذهب القرَّائين، إلى انشقاق إضافي في الدين اليهودي الزاخر بحركات الانشقاق. وبعد الإفراج عنه، أسس ابن داود الفرقة الجديدة في الفترة ٧٦٢-٧٦٧ كانت تُسمَّى في بادئ الأمر «العنانية» قبل أن يتغير اسم المذهب ويتطور مضمونه، ونشر عام ٧٧٠ كتابه **سِفر هامتسفوت** (Sefer ha-Mizwot) باللغة الآرامية (كتاب الأوامر والنواهي) ولم يبقَ من الكتاب سوى بضعة أجزاء. وحجر الزاوية في فكر عنان بن داود هو العودة إلى النص المقدَّس

(75) Abraham de Harkavy. «Anan ben David» in *Jewish Encyclopedia*.

المكتوب نفسه، أي العهد القديم، مستخدماً طريقة القياس التي استقاها من الفقه الإسلامي، وخصوصاً من فكر الإمام أبي حنيفة. كما أنه رفض الشريعة الشفوية التي تعبِّر عن الحلولية اليهودية[٧٦].

وتعاظم تأثير الإسلام في اليهودية مع ظهور علماء من نوع أبي يوسف يعقوب القرقساني ويوسف بن سعيد الفيومي ووصل إلى ذروته مع موسى بن ميمون في القرن الثاني عشر الذي لامس التوحيد الإسلامي مقارعاً ما يصفه عبد الوهاب المسيري بالتوجه «الحلولي الوثني» في اليهودية. واتسم مذهب العنانية بالتشدد عموماً وبدا غير مناسب للحياة الاجتماعية، وعليه قرر من تبقَّى من اتباعه بعد وفاته الرحيل إلى القدس حيث اختفوا هناك. وظهر في تلك الفترة مذهب القرَّائين الذي استمر بعد حذف العديد من تعاليم عنان الصارمة[٧٧].

وما يثير استياء الكثير من المسلمين المعاصرين هو القول أن الإسلام ذاته تأثر باليهودية، ليس على مستوى النصوص المؤسسة فحسب، بل أيضاً على مستوى ما يُعرف بـ «الإسرائيليات» التي تعجُّ بها العديد من كتب التراث الإسلامي، أي المرويات عن شخصيات العهد القديم التي أشار القرآن إليها. غنيٌّ عن البيان أن الواقع السياسي الراهن هو ما يحرك هذه النزعة وليس أي سياق من الموضوعية العلمية أو النقدية.

الأيقونات

كان من العسير على المؤرخين والإخباريين البيزنطيين الاعتراف بنشوء ظاهرة العداء للأيقونات من داخل المنظومة الفكرية والثقافية المسيحية البيزنطية. فقد سعى عدد منهم إلى ربطها بتأثيرات خارجية يهودية أو عربية-إسلامية نظراً إلى تحريم الرسوم عموماً والدينية منها على وجه التحديد في الديانتين المذكورتين.

وبعد الصدمات الكبرى التي أصابت الإمبراطورية البيزنطية بخسارة أجزاء واسعة من أراضيها الأغنى كمصر، والأقدس كفلسطين وفيها القدس التي استعادها

---

(٧٦) المصدر السابق، ومادة «عنان بن داود» في: عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**.

(٧٧) مواد مختلفة من الجزء الخامس من **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**.

هيراكليوس من الفرس بثمن باهظ ثم عاد وخسرها، وبعد الحصارَين العربيَّين للعاصمة الملكية واحتفاظ العرب بقدرتهم على اختراق آسيا الصغرى كل عام تقريباً في غزوات صيفية لا يندر أن تلامس شواطئ الدردنيل، كان من المستحيل أن تبقى نظرة البيزنطيين إلى أنفسهم على حالها، أو أن ينجح التعريف الجوستنياني للدولة وللمواطن في الصمود. كان من الضروري أن يبحث البيزنطيون عن مكامن الخلل وكانوا أوفياء لنهج إلقاء المسؤوليات على الآخر وعلى الخارج.

وفي سياق تأكيد السبب الخارجي لظاهرة العداء للأيقونات، يروي ثيوفانس، وهو مؤيد متحمس للأيقونات وتبجيلها، الأحداث التي أفضت إلى أزمة الأيقونات بأنها بدأت مع إقناع ساحر يهودي للخليفة الأموي يزيد الثاني بتدمير كل الأيقونات في مملكته وأنه إذا فعل ذلك سيبقى على العرش أربعين عاماً. ويسارع مسلمة بن عبد الملك الذي قاد الحصار العربي الثاني للقسطنطينية، وهو أخو يزيد، إلى تنفيذ تعليمات الخليفة الذي يموت في العام ذاته. وينقل هذه الأفكار إلى بيزنطية مسيحيٌّ سابق يدعى بِشر أو بشير (Beser) أسره العرب فأسلم ثم عاد إلى الأراضي البيزنطية وجدد اعتناقه المسيحية وترقَّى في صفوف الجيش وتقرَّب من الإمبراطور ليو الثالث (Leo III - لاوون) (حكم من ٧١٧ إلى ٧٤١) إلى الحد الذي «ارتكب الإمبراطور الإثم» بتأثُّره بالعقائد العربية[٧٨].

واعتماداً على النسب الملتبس لليو الثالث مؤسس السلالة الإيزورية (The Isurian Dynasty) أي المتحدِّر من منطقة إيزوريا في جنوب آسيا الصغرى التي شهدت تداخلاً بين المجموعات العرقية السورية —العربية واليونانية وغيرها، يشير ثيوفانس في أكثر من موضع إلى «ليو ذي العقل العربي» وإلى استحواذ «عقلية عربية» على الإمبراطور الذي فرض ضرائب على الرأس على ثلث سكان صقلية وكالابريا وطلب تسجيل المواليد الجدد وهو «ما لم يفعله حتى معلموه العرب مع المسيحيين في

(78) Theophanes, *Chronicles*, p 555.

الشرق»[٧٩]. ويؤكد فاسيليف أن النقاش بشأن نسب ليو أُقفل منذ أواخر القرن التاسع عشر بحسم الأمر على انتمائه إلى أسرة سورية[٨٠].

من جهته، يعيد ميخائيل السرياني أيضاً أصل حركة مناهضة الأيقونات إلى قرار الخليفة يزيد بن عبد الملك إزالة رسوم كل ما هو حي ومتحرك وانتقال الممارسة هذه إلى بيزنطية حيث يتسبب قرار ليو الثالث بتحطيم الأيقونات في الكنائس بوقوع حركات تمرد عدة[٨١]. وبعد كسره الحصار العربي، وحتى قبل انتصاره على القوات العربية في أكرونويوم (قرب قونية الحالية)، بدا أن ليو تمكّن من صد التهديد العربي الأموي.

المهم أن الموجة الأولى من إزالة الأيقونات (أو الحرب عليها بحسب ما يترجم أسد رستم كلمة Iconoclasm) بدأت بعد سنوات قليلة من فشل المحاولة العربية الثانية لاحتلال العاصمة البيزنطية، واستمرت بين عامي ٧٢٦ و٧٨٠ فيما دامت الموجة الثانية من ٨١٣ إلى ٨٤٣ وانتهت بانتصار كامل لمبجّلي الأيقونات. وما نحاول تناوله في هذا المجال ليس الأبعاد الدينية أو اللاهوتية المحض للأزمة التي عصفت بالإمبراطورية البيزنطية بل بالجانب المتعلق بما اعتبره معاصرو الأزمة امتداداً للتأثيرات اليهودية والعربية –الإسلامية إلى صميم العقيدة المسيحية.

ويعتقد عدد من مؤرخي العصر الحديث أن مناهضة الأيقونات محاولة إصلاحية كبرى أطلقها ليو الثالث لتتحد مع إصلاحاته القانونية التي جمعها في «الإيكلوغا» (Ecloga التي يمكن ترجمتها بـ «المختارات») مجدداً فيها إنجازات يوستينيانوس القانونية التي أصبحت بعد مرور حوالي مئتي عام شديدة البعد عن متطلبات الحياة اليومية في بيزنطية في القرن الثامن. ورمت المحاولة تلك إلى انتزاع التعليم من أيدي الكهنة والاستجابة لضرورات المجتمع الذي كان في حاجة ماسة إلى الإصلاح السياسي والديني. ويرى المؤرخون من أنصار هذا التفسير في الهزيمة الأخيرة لمناهضي الأيقونات انتصاراً لجمهرة صغار الكهنة والنساء والعوام على كبار رجال الكنيسة وقادة الجيش

---

(79) Theophanes, *Chronicles*, pp 560- 568.

(80) Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, vol. I, p 234.

(81) Michel le Syrien, *Chronique*, pp 489-491.

الذين ساندوا الإمبراطورَين ليو الثالث وابنه قسطنطين الخامس[٨٢] (الذي أطلق مبجِّلو الأيقونات عليه لقب «القمَّام» وحكم من ٧٤١ إلى ٧٧٥).

مقابل هذا الاعتقاد، ذهب مؤرخون آخرون إلى القول إن تحطيم الأيقونات ومنع الذخائر المقدسة التي سيطر تقديسها والعناية بها على الحياة الروحية لمواطني بيزنطية، هو جهد بذله الأباطرة الإيزوريون للحيلولة دون انبعاث الوثنية وفي سبيل إعادة المسيحية إلى طهرها الأول. ولتفسير الظاهرة يقول بريهيه (Brehier) إن مناهضة الأيقونات تتعلق بحق البشر في تصوير العالم الذي لا يستطيعون إدراكه ثم بعلاقة الفن بالدين، في حين يشير أوسبنسكي (Uspensky) إلى دافع حرَّكه اتساع رقعة الأراضي التي تهمين عليها الأديرة وتأثيرها على امتيازات ملكية الأرض وإلى أن المدافعين عن إقطاعيات الأديرة وجدوا من المناسب لهم تحويل الصراع مع الإمبراطور إلى صراع ديني[٨٣].

حيال تعقيد ظاهرة العداء للأيقونات وتعدد أسبابها وتفسيراتها، يلخِّص فاسيليف المسألة بأن الأباطرة المُعادين للأيقونات ينتمون جميعاً إلى المقاطعات الشرقية من الإمبراطورية. فالإمبراطور ليو وخلفاؤه من الإيزوريين، والأرجح من السوريين. ومجدد الحملة على الأيقونات ليو الخامس في القرن التاسع، أرمني، وميخائيل الثاني وابنه ثيوفيلوس وُلدا في مقاطعة فريجيا (Phrygia) وسط الأناضول. ومَن أعاد الاعتبار إلى الأيقونات هما أمبراطورتان، إيرينا (Irene) وثيودورا (Theodora)، وتتحدر الأولى من أصل يوناني في حين أن الثانية من مقاطعة بافلاغونيا (Paphlagonia) شمال آسيا الصغرى عند البحر الأسود. ويعتبر فاسيليف أن الأصول العرقية لمن قاوم الأيقونات ولمن أعادها لا يجوز أن تُهمل في سياق دراسة الظاهرة. وعلى الرغم من أن موضوع التصوير والرسم والأيقونات قد بُحث في عدد من المجامع المسكونية، إلا أن الميول المعادية للأيقونات كانت موجودة في المقاطعات الشرقية من الإمبراطورية

---

(82) Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, vol. I, p 252.

(83) Ibid, p 25, and M. C. Paparrigopoulo, *Histoire de la Civilisation Hellénique*, Hachette, 1978, pp 201-205.

البيزنطية بتأثير اليهود قبل مئات الأعوام من ظهور الإسلام الذي جدد حظر التصوير. يضاف إلى ذلك أن طائفة مسيحية نشطت في شرق آسيا الصغرى هي الطائفة البولسية (Paulician)، أنكرت رسم القديسين إضافة إلى تشددها في رفض أي صفة إلهية لمريم.

وعلى الرغم من تأكيد ليو الثالث على اعتبار نفسه «إمبراطوراً وكاهناً»، جاء اعتراض الكنيسة قاسياً على سياساته في نزع الأيقونات. وما زاد من الشكوك في وجود تأثيرات عربية وإسلامية في الظاهرة، كان الرد المفصَّل الذي قدمه يوحنا الدمشقي الذي عاش في كنف الخلفاء الأمويين، على التعرض للأيقونات[٨٤] وعلى الفصل بين صلاحيات الملك وصلاحيات رجل الدين. فجزمَ أن ليس من حق الأول التدخل في شؤون الكنيسة وإملاء تصوراته في أمور اللاهوت.

ولم تبقَ التأثيرات الإسلامية ضمن نطاق التكهنات، بل إن المجمع المنعقد في نيقية عام ٧٨٧، والمخصص للتنديد بنزع الأيقونات ولتأكيد العودة إلى تبجيلها، ذهب إلى إعلان أن ليو الثالث بإدخاله العداء للأيقونات إلى الإمبراطورية البيزنطية كان يقلد ما قام به يزيد الثاني في بلاد المسلمين. لكن في المقابل، يرى كنغ (King) أن الاتهامات التي وجهها البيزنطيون المعاصرون لليو بأنه «ذو عقل عربي» ليست أكثر من إهانة ولا تمتُّ إلى تبنِّي الملك للعقيدة الإسلامية، خصوصاً أن معرفة البيزنطيين بالإسلام في تلك الفترة كانت محدودة للغاية[٨٥] على ما بينَّا أعلاه. يضاف إلى ذلك أن الحملة التي يقال إن المسلمين شنُّوها لتحطيم الصلبان في أراضي الخلافة تأسست على رفض الإسلام لفكرة صلب المسيح وللتثليث وليس على كون الصليب رمزاً للمسيحية. وفي بعض الحالات كان تعرُّض الكنائس والأديرة في البلاد التي وقعت تحت سيطرة المسلمين للتخريب لا يزيد عن أعمال نهب «تقليدية» (إذا جاز القول قياساً على انتشار الممارسة هذه) لانتزاع الرخام والأعمدة الحجرية والمقتنيات القيمة[٨٦].

(84) J. H. Lupton, *Saint John of Damascus*, pp 51-63. And *Saint John Damascene on Holy Images*, Mary H. Allies (Translator), London 1898, pp 23-27-69.

(85) G. R. D. King, «Islam, Iconoclasm, and the Declaration of Doctrine», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol. 48, n 2 (1985), pp 267-268.

(86) Ibid, pp 269-270.

وسعى عدد من المؤرخين إلى إضفاء مضمون قومي على الحرب على الأيقونات كأحد أشكال الانقسام بين سكان المقاطعات الشرقية (المناهضين للأيقونات) وأهالي المناطق الغربية (المؤيدين لها والذين حاولوا تطويق القسطنطينية وخلع ليو الثالث «الشرقي»). بيد أن ذلك لا يستقيم مع طبيعة المقاطعات البيزنطية في آسيا الصغرى التي لم تكن أقل «يونانية» من تراقيا أو أثينا. في المقابل، لم تكن خفيَّةً أيضاً نزعات أريوسية في الحملة على الأيقونات وغيرها من الذخائر. وعلى الرغم من أن جانبَي الصراع تبادلا الاتهام بممالأة البدعة الأريوسية التي كانت في القرنين الثامن والتاسع قد اختفت تقريباً من حيِّز النشاط الفكري والسياسي، إلا أن أعداء الأيقونات كانوا أقرب إلى المناخ والنهج اللذين شهدا ولادة الأريوسية ونموها. ومن المثير للاهتمام أن إحدى الوثائق التي ندد بها مجمع نيقية تُنسب إلى إيسيبيوس من قيصرية (Eusebius of Caesarea) وهو من آباء الكنيسة، وهي عبارة عن رسالة يُعتقد أنه كتبها في القرن الرابع رداً على طلب قسطنطينا شقيقة الإمبراطور قسطنطين الأول وفيها تطلب تزويدها بصورة للمسيح، فيقول إيسيبيوس إن تصوير المسيح غير جائز إطلاقاً[٨٧].

تبرر هذه المقدمات القول إن العداء للأيقونات، على رغم من تأثره بأجواء يهودية وإسلامية، هو أقرب إلى أن يكون استئنافاً لنزعة مسيحية عميقة وقديمة برزت في مواجهة حال الاضطراب التي خلَّفها الاجتياح العربي، والحاجة إلى إعادة نظر جذرية في البنية السياسية والإيديولوجية والقانونية في الإمبراطورية البيزنطية، وفاقم كل هذا نشاط زلزالي وبركاني غير عادي رفع درجة المخاوف من وقوع أحداث كارثية. ويؤيد هذه الاستنتاجات وجود الحركة البولسية المسيحية المعادية للأيقونات في أرمينيا منذ القرن السابع، أي قبل بروز الإسلام. لذا يمكن فهم الاحتفاء بانتصار المدافعين عن الأيقونات الذي أُطلقت عليه تسمية «إعادة الأرثوذكسية»، كفوز للعناصر اليونانية على

(٨٧) تحتوي دراسة ديفيد غوين على شرح مستفيض للعلاقة الممكنة بين مناهضة الأيقونات والبدعة الأريوسية وردود مجمع نيقية عليهما راجع:

David M. Gwinn, «From Iconoclasm to Arianism: The Construction of Christian Tradition in the Iconoclast Controversy», *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 47 (2007), pp 225-251.

فئات وأفكار «ريفية» أو بالأحرى تنتسب إلى الأقاليم الشرقية، مناهضة لما تبقّى من مكونات هلينية في بيزنطية على الرغم من أن كل الأساقفة الذين حاربوا الأيقونات تلقّوا تعليمهم في القسطنطينية تماماً كما أن ليو الثالث وقسطنطين الخامس كانا يحكمان من المدينة التي ظلت مركز العالم البيزنطي(٨٨).

تدفع هذه الوقائع والأجواء إلى القول إن الخروج من أزمة الأيقونات والإنقسام بشأنها جاءا مشابهين للعلاجات التي اتبعتها الكنيسة والدولة المسيحيتين في معالجة أزمات سابقة ألمت بهما كسجالات في المشيئة الواحدة والطبيعة الواحدة، أي من خلال المجامع المسكونية التي عُقدت في ظل اتفاق الكنيسة والسلطة السياسية على العناوين العامة للحلول. وقد عمل مجمع القسطنطينية بين عامَي ٦٨٠ و٦٨١ على طيٍّ صفحة المشيئة الواحدة بعدما انتفت الحاجة إلى استقطاب أنصار الطبيعة الواحدة الذين باتوا في تلك الفترة تحت الحكم العربي، وترافق ذلك مع محاولة المصالحة مع كنيسة روما التي أصبحت العلاقة معها أهم وأكثر حيوية من البحث عن حلول وسط مع الكنائس الشرقية في شؤون العقيدة وطبيعة الإله(٨٩).

عُمر وليو

وما زالت المراسلة بين عمر بن عبد العزيز وليو الثالث، على الرغم من الشكوك فيها، تتطلب المزيد من الدرس والتأمل. فالأسئلة التي طرحها الخليفة أو التي نُسبت إليه تتناول سعيَ المسيحيين إلى البحث عن تأكيد عقيدتهم خارج إطار النص والبرهان الذي حمله يسوع عبر العودة إلى العهد القديم الذي تعرَّض إلى الكثير من التغييرات على أيدي بني إسرائيل. وتبحث الأسئلة أيضاً عن سبب عبادة المسيحيين ثلاثة آلهة وسبب تقديس المسيحيين لعظام القديسين والرسل وعلّة كثرة الفرق المسيحية. إنَّ ردَّ الإمبراطور الذي لم يكن قد حسم موقفه بعد من الأيقونات يُظهر معرفة بالدين الجديد

(88) Peter Brown, «A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy», *The English Historical Review*, vol. 88, n 346. Jan. 1973, p 2.

(٨٩) شينيه، ص٥٥-٥٦، كذلك:

Vasiliev, *History*, p 172-173.

تفوق ما كان سائداً بين الكتَّاب المسيحيين عهد ذاك حيث يشير إلى وجود انقسامات بين المسلمين على الرغم من أن الدين ظهر عند شعب واحد ينطق بلسان واحد فيما آمنت بالمسيحية شعوب مختلفة ما جعل بعض التباين أمراً لا يمكن تفاديه، متهماً «عمر أبو تراب وسلمان الفارسي بتأليف القرآن» و«أن شخصاً يُدعى الحجَّاج كنتم عينتموه حاكماً لكم على فارس قد بدَّل الكتب القديمة وعدَّل فيها على ما أعجبه....»[٩٠].

إن التساؤلات والردود التي احتفظ بنتيجتها كل من عمر وليو بقناعاته الأساسية تعكس حالاً من القلق ساد داخل المملكتين، المسيحية والإسلامية. فعمر حكم ثلاثة أعوام فقط، بذل خلالها جهداً كبيراً في إعادة تنظيم أوضاع الأسرة الأموية والنظام في البلاد بعد الإخفاق الباهظ الكلفة البشرية والمادية الذي منيت به القوات الإسلامية عند أسوار القسطنطينية عشية بداية عهده. أما ليو، فكان يدرك أن عدم القيام بإصلاحات كبرى، سياسية وقانونية، سيعيد بيزنطية إلى حالة الفوضى التي عاشت فيها بعد موت هيراكليوس. لذا، كان الأقرب إلى الحس السليم التزام الملكَين بأكبر قدر ممكن من الحذر في التعامل مع بعضهما.

ويرى مييندورف أن هوة شاسعة كانت تفصل بين الإسلام والمسيحية، حيث لم تنجح كل النقاشات ولا الجهود الدبلوماسية في ردمها؛ فهي محفورة في المجالَين اللاهوتي والروحي واتخذت شكل صراع هائل الأبعاد لإعلان التفوق في العالم بسبب ادعاء الدينَين حمل رسالتين كونيتين ولأن الإمبراطوريتين سعتا للهيمنة على العالم. وفيما رفض الإسلام التمييز بين الشأنَين «الديني» و«السياسي»، رفضت بيزنطية التمييز بين كونية الكنيسة وبين كونية «روما المسيحية».

وجعل كل ذلك من أي تفاهم متبادل أمراً في غاية الصعوبة وشجع كل من الطرفين على اعتبار الحرب المقدسة هي الحال الطبيعية للعلاقات مع الطرف الآخر[٩١].

---

(٩٠) نصوص الرسائل أو بالأحرى صياغاتها التي يعتقد انها تمت في وقت لاحق، تبدأ في الصفحة ٤٠ من:

Ghevond, *Histoire des Guerres et des Conquêtes des Arabes en Arménie*, Garabed V. Chahnazarian (Traduit par), Paris 1858, chap. VII, p 40.

(91) John Meyendorff, *Byzantine Views of Islam*, p 129.

ويتفق برنارد لويس مع هذه الفكرة قائلاً إن من وجهة النظر الإسلامية كان ثمة اختلاف كبير بين الحرب ضد المسيحيين وبين القتال ضد أعداء آخرين. فالتقدم في الأراضي التي كانت شعوبها تتبع ممالك الهند أو الصين أو غيرها، كان لا بد من عملية أسلمة للوثنيين، في حين أن الصراع في الغرب كان ضد مؤمنين بدين ونظام سياسي منافسَين ينكران الرسالة التي يحملها الإسلام برمَّتها[٩٢]. ما ولَّد مقولة «دار الحرب» التي تطرح أسباباً لجدال لا ينتهي.

حتى على مستوى الناس العاديين، وبعد امتلاء كتب سِيَر القديسين والشهداء بقصص مَنْ قتلهم المسلمون، لم يكن من الممكن تحسين صورة العربي والمسلم في أذهان المسيحيين الذين اقتنعوا، على وقع تكرار مقولات النخب السياسية والدينية، أن المسلمين لم يقدموا شيئاً للحضارة، لا في العلوم والفنون ولا في التنظيم الاجتماعي والعمراني. وزاد هذا الموقف من عمق الفارق بين الجانبين. وفي نهاية المطاف، لم ينجح أتباع أي من الدينَين في استيعاب الآخر استيعاباً كاملاً، فقد أبقى الفتح الإسلامي بيزنطية مئات الأعوام في موقف دفاعي، محاصرة في رقعة صغيرة من الأرض، ما جعل سكانها ينمُّون حساً عميقاً بالمحافظة، شكَّل نقطتَي الضعف والقوة في آن، وأتاح للبيزنطيين الصمود مئات الأعوام أمام المسلمين[٩٣].

• • • • • • •

زبدة القول هي أن القراءات والجدالات الأولى في الإسلام ومعه جاءت في سياق رد الفعل المباشر على الفتوحات العربية التي أحيت صوراً نمطية حفلت بها كتب وأراء المسيحيين وغيرهم، من سريان وأقباط وأرمن وبيزنطيين وفرس قبل ظهور الإسلام، بل قبل انقسام العالم بين شرق وغرب. ولم يفعل المسيحيون في الغرب سوى أن نقلوا وترجموا وطوَّروا الطروحات المناهضة للإسلام من تلك التي جاءتهم من الشرق. فالقسمة التي عانى منها العالم القديم كانت بين فاتحين لا تختلف مقاصدهم كثيراً عن كل الفاتحين الذين سبقوهم وبين أهالي المناطق والدول التي تعرضت إلى

(92) B. Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, Phoenix 1982 (2000), p 66.

(93) Meyendorff, *Byzantine Views of Islam*, pp 131-132.

الفتح. وفي إطار العلاقات بين العرب-المسلمين وأبناء الشعوب الأخرى، سبق موقف معاد للفتوحات، تبلور الموقف المعادي للمحمول العقيدي والديني للفاتحين. بناءً على ذلك، كان من البديهي أن تندغم صورة المسلم بصورة الغازي[٩٤].

بيد أن سجالات المسيحيين الشرقيين والشعوبيين من جهة، والعرب والمسلمين من الجهة المقابلة، إذا عُزلت عن مضموناتها السياسية والاجتماعية ومن السعي إلى تحديد الهوية الثقافية ومن نزعة الصواب الذاتي الفردية والجماعية، تبقى غير مفهومة. ولا تستقيم هنا محاولة ربط ميكانيكي بين صعود حركة الاعتراض الفكري والسياسي على الدولة الإسلامية وعقيدتها، وبين تراخي قبضة الدولة هذه وتراجع هيبتها وسطوتها، على ما تحاول بعض التفسيرات العربية والإسلامية الإيحاء به. بل إن العكس أقرب إلى الصواب؛ فبين المتقدمين من المدافعين المسيحيين كيوحنا الدمشقي والمتأخرين كغريغوريوس ابن العبري بَونٌ شاسع. فالأول يناهض كل ما جاء به العرب والإسلام، سيان أكان على علم بما يقول أم لا، في حين أن ابن العبري، وعلى الرغم من بعض الانتقادات، يركِّز على تدوين سير أطباء الخلفاء والفلكيين والمترجمين المسيحيين في ما يبدو سجلاً بالإنجازات أكثر مما هو تباه ثقافي أو ديني. وقد عاش ابن العبري في ظل انهيار الدولة العربية بعد الغزو المغولي، فيما عاصر الدمشقي الدولة الأموية في أوج قوتها.

تطرح هذه المفارقات المزيد من الأسئلة التي تحتاج إلى البحث والتدقيق الإضافيَّين وتبدو معها كل صنوف الاختزال والابتسار الديني والإيديولوجي والعرقي، سواء جاءت كتمسُّك برواية غير نقدية لتاريخ الفتوحات باسم الدفاع عن قضايا الحاضر أو كوسيلة للانتقام من ذلٍّ قديم، بمثابة الطعنات الموجهة إلى كبد التاريخ الموضوعي.

---

(٩٤) ستكون لنا في الفصل الأخير عودة إلى مسألة صورة العربي وتنميطها واستخداماتها السياسية والثقافية.

الفصل العاشر

علاقات المغلوبين

بعد مرور عاصفة الفتوحات الأولى، ظهر لشعوب البلدان المفتوحة أن العرب يريدون البقاء في الأماكن التي احتلوها أو على الأقل يريدون أن يمارسوا سلطة تضمن لهم مصالحهم المادية وتقدِّم دينهم على الأديان السابقة. الرغبات العربية هذه انطوت على تغييرات مادية وثقافية في واقع المغلوبين.

لقد ألقى الفاتحون العرب الكثير من الأسئلة والأعباء على كاهل الشعوب المغلوبة وعلى أنفسهم في وقت واحد. ولم تعد المجتمعات المغلوبة تواجه مسألة تتعلق بمواجهة عسكرية أو معركة وحصار وحامية بيزنطية أو فارسية في هذه المدينة أو تلك، بل باتت المسائل الأهم أموراً من نوع ملكية البيوت التي يقيم فيها جنود الفتح والأراضي التي تُقطعهم إياها الدولة الإسلامية وحقوق الرعي والجزية والخراج وموقع من أسلم من أبناء المناطق التي احتلها العرب في هرمية اجتماعية لم تخرج بعد من طورها البدوي.

وكان على المجتمعات التي وفد الفاتحون إليها أن تبتكر حلولاً تعيد بها تنظيم أمورها الداخلية التي قرر العرب ألا يتدخلوا فيها تدخلاً مباشراً، لكنهم كانوا يفرضون رقابة صارمة على سيرها لئلا تخرج إلى الحيِّز السياسي الذي ظل أرضاً حراماً على غير المسلمين. والحال أن المؤسسات الدينية المسيحية والزرادشتية، وبدرجة أقل اليهودية، لم تجد بدّاً من رسم حدود لعلاقات أفرادها مع المحتلين أولاً، ومع من يعلن إسلامه

من سكان البلاد الأصليين ثانياً. ولم يكن من مفر من إنتاج ترسانة كبيرة من الوسائل القانونية-اللاهوتية والإيديولوجية تهدف إلى الحفاظ على وحدة الجماعة وعلى مرجعية رأَسَها كممثل لها أمام الحاكم المسلم وكمدبر لشؤونها اليومية.

وفي الوقت الذي باشر فيه الفقه الإسلامي تلمُّس الاختلافات بين الإسلام والأديان الأخرى وبناء مواقفه في المعاملات والأصول من المسائل التي أخذت تترى أمام المسلمين، كان «أهل الذمة» يردُّون على الفتوحات العسكرية بتحصين مواقعهم الدينية وباستنباط وظائف اجتماعية واقتصادية جديدة لهم. فإلى جانب المحظورات والمسموحات في العلاقات بين الفاتحين وأهالي الأمصار والأقطار من غير المسلمين، راح الجانبان ينسجان شبكات معقدة من الآراء والروايات والتواريخ والإجراءات العملية التي تفيد في إعادة تموضع هائل الأبعاد ومتعدد المستويات بدا ملحاً في أعقاب تغيُّر الأحوال السياسية والاجتماعية نهاية القرن السابع.

في الربع الأول من القرن الثامن في إيران، كان رجال الدين الزرادشتيون، على سبيل المثال، موكلين بتسيير الأمور اليومية في نواح مثل أصفهان التي كان المسلمون من العرب والإيرانيون قلة فيها. وثبّتت مجموعات من قبائل عبد قيس وحنيفة وخزاعة وتميم وثقيف إقامتها بالتدرج في تلك الأنحاء في انتقال احتوى على همٍّ تحسين الظروف المعيشية ولترسيخ الوجود السياسي الإسلامي. ومع تعاقب موجات الهجرة العربية بدأت قرى يشكِّل المسلمون كل سكانها تظهر حول أصفهان لتتداخل بأحياء المدينة في النصف الثاني من القرن الثامن، ما عزز موقع المسلمين فيها ووفَّر الأمن لهم من هجمات الزرادشتيين. كانت الصدامات الدينية تتخذ طابعاً حاداً خصوصاً إذا اشتُمَّ منها رائحة العداء للدولة الإسلامية على غرار ما جرى عندما اتَّهم المسلمون رجال الدين والعامة من الزرادشتيين بمساندة القرامطة، ما حمل الخليفة الراضي على إصدار الأمر بإعدام كبيرِ رجال الدين الزرادشتيين أصفنديار إي أدورباب (Isfandiyar i Adurbab) إضافة إلى التضييق على عدد من الأعيان الزرادشتيين. هذا قبل أن ينقسم سكان المدينة المسلمين على المذهبين الشافعي والحنفي ويبدأون صراعاتهم الخاصة.

وفي مناطق إيران الجنوبية كان رجال الدين الزرادشتيون يخطبون في العامة قائلين إن «هؤلاء الشياطين المشعثين [المسلمون] مخادعون لا دين لهم. لن يفوا بوعودهم. وليس من عادتهم الالتزام باتفاق ولا بعهد ولا حتى بالحقيقة. لن يضمنوا لكم سلامتكم. لذا لا تتشاركوا معهم بأي عهد» على ما ورد في كتاب **زند أي فهمان يشت** (*Zand i Wahman Yasht*) الزرادشتي[1].

أما في المناطق التي أغلب سكانها من المسيحيين، فكانت الشكوى دائمة من أعمال الخلفاء والأمراء وعمَّالهم. فالقول بتشدُّد عمر بن عبد العزيز في معاملة المسيحيين لم يقف عند حدود كتَّاب الحوليات المصريين[2]، بل انسحب إلى ما دونه بطريرك إنطاكية اليعقوبي والمؤرخ ميخائيل السرياني الذي يقول إن الخليفة بدأ في الإساءة إلى المسيحيين منذ توليه حكم الطائيين وذلك لعلتين، الأولى أنه أراد تأكيد الالتزام بقوانين المسلمين، والثانية أنه سعى إلى الانتقام لإخفاق العرب في احتلال القسطنطينية. يضيف أن عمراً إلى جانب سمعته كرجل تقي يتجنب الشر، عمل على حرمان المسيحيين من كل شيء لحملهم على اعتناق الإسلام. وإلى جانب الإعفاء من الضرائب على الأنفس (الجزية) لمن يعلن إسلامه، أمر عمر بمنع المسيحيين من الشهادة أمام القضاة ضد المسلمين ومن امتطاء الخيول مسرجة ومن قرع النواقيس ومن رفع الصوت أثناء الصلاة ومن ارتداء أنواع معينة من الملابس تعرف بـ «القبية» وغيرها من الإجراءات كالتشدد في منع المسلمين من شرب النبيذ وحتى عصير العنب[3].

وإذا كانت رغبة عمر في تسريع وتيرة انتقال المسيحيين إلى الإسلام معروفة، فإن رغبته في الثأر لهزيمة الجيش الأموي عند أسوار العاصمة البيزنطية تبدو غير مقنعة، إذ كان عمر الخليفة الأموي الأقل اهتماماً بالفتوحات الخارجية والأكثر تركيزاً على إعادة ترتيب الأوضاع الداخلية في الدولة العربية. بيد أن هذا لا يعني أن رجال الدين المسيحيين لم يعبِّروا عن آرائهم الصريحة في الإسلام متى أتيحت لهم الفرصة.

---

(1) Choksy, *Conflict and Cooperation*, p 37.

(٢) راجع فصل «الشيطان يستعبد مصر».

(3) Michel le Syrien, *Chronique*, pp 488-489.

فالكاثوليكوس حنانيشو يعلن أمام الخليفة عبد الملك أن الإسلام «دين أنشأه السيف وليس إيماناً ثبَّتته المعجزات». ويرى هويلاند أن المسيحيين واليهود كانوا يستخدمون هذه الفكرة لتثبيط عزيمة أفراد طوائفهم الراغبين في الانتقال إلى الإسلام(٤). لكن في المقابل لنا أن نرى خطابَين مسيحيَّين: واحد موجَّه إلى «الأمير» المسلم يتخذ شكل التسليم بالأمر الواقع والبحث عن الأمن للجماعة، وآخر موجَّه إلى الذات يحضُّ على التمسك بالهوية الدينية أولا والقومية بدرجة أقل.

وكان استدعاء الخليفة والأمراء لرجال الدين المسيحيين ومحاسبتهم على هفواتهم أو خلعهم وتنصيب غيرهم من الأحداث الشائعة في الكنائس في سوريا والعراق ومصر(٥)، لكن الممارسة العربية هذه لم تتأسس على واقع السلطة السياسية والعسكرية-القهرية فحسب، بل كذلك على حقيقة تفسُّخ الكنائس وصراعاتها الداخلية التي لا تنتهي. فميخائيل السرياني يشير إلى خلافات بين سكان خلقدونيين وآخرين يعاقبة في بلدة سرمدا أثناء تدشين بطريرك إنطاكية اليعقوبي، مار الياس، لكنيسة جديدة في القرية، كما يشير إلى تدخُّل أمير حلب المسلم لفضِّ نزاع بين «أتباع بيت مارون» وبين «المكسيميين»(٦) حول ملكية الكنيسة الكبيرة في المدينة والذي أدى إلى نشوب القتال بين الجانبين وإلى صدامات داخل الكنيسة. فقام الأمير بنشر الحراس أثناء القداس بعد تقسيم المكان إلى قسمين(٧).

ولئن كانت الأحداث هذه تبدو شديدة المحلية إلا أنها تعكس صورة واقعية للأرضية الأهلية التي أُقيم الحكم الإسلامي عليها. والعلاقات بين المذاهب المسيحية، المؤسسة على العداء العقيدي، لا تزال إلى اليوم موضوع جدل لا يفتر ولا ينطفئ. فاتهامات ميخائيل السرياني لبطريرك الأقباط بنيامين بتسليم مصر إلى المسلمين انتقاماً من اضطهاد الخلقدونيين(٨)، وقول ابن البطريق إن سبب عداء أهالي حمص وسوريا

---

(4) Hoyland, *Seeing Islam*, p 544.

(5) Michel le Syrien, *Chronique*, p 511.

(٦) الأرجح أن الجانبين المذكورين يمثِّلان الامتداد المحلي للانشقاق اليعقوبي-الخلقدوني.

(7) Michel le Syrien, p 495.

(8) Ibid, p 433.

عموماً لهيراكليوس هو أنه «ماروني (من أنصار المشيئة الواحدة) وعدو للإيمان»(٩)، يثيران حنق المذاهب المسيحية في المشرق حتى اليوم(١٠) ويتطلبان تخصيص الكثير من الجهود والموارد لتثبيت صورة هذه المذاهب عن ذاتها كحقيقة ناجزة بغضّ النظر عن روايات مؤرخي المذاهب المنافسة.

ومن الملفت أن العلاقات بين المسيحيين واليهود لم تشهد تحسناً بعد الفتوحات الإسلامية. فإذا أمر عمرو بن سعد بمنع ظهور الصلبان خارج الكنائس وفي الزياحات، انتهز اليهود الفرصة وراحوا ينزعون الصلبان عن الكنائس إلى أن أوقفهم عمرو(١١). في المقابل، يشكو البطريرك يوحنا من بنك، أثناء عهد معاوية، من قلة الملاحقات والاضطهاد الديني «حتى لم يعد يُعرف المؤمن من اليهودي»(١٢).

وبعد فترة وجيزة من الآمال التي علّقها المسيحيون على الدولة العباسية، تبيَّن أن سياستها حيالهم لا تختلف كثيراً عن سياسة سابقتها الأموية. فسكان النواحي الشمالية من بلاد ما بين النهرين وسوريا وفلسطين نبشوا القبور وفتشوا في بقايا الأموات بحثاً عن الذهب والفضة أو أي شيء ثمين لدفع الضرائب التي جاء الخليفة أبو جعفر المنصور شخصياً يطالب بها(١٣) فيما عمَّت الأوبئة والمجاعة «ليس بسبب نقص المواد [الغذائية] بل لأن أحداً ما عاد يملك قطعة عملة أو عملاً للفقراء: لأن الأديرة والكنائس خُرِّبت

(9) Eutichii, *Annalium*, p 334.

(١٠) يخصص البطريرك إسطفان الدويهي ثلاثة فصول من عمله **تاريخ الطائفة المارونية** للرد على مزاعم ابن البطريق حول إيمان الموارنة وصحته في إطار دفعه للشبهات عن الطائفة. راجع: مار إسطفان الدويهي، **تاريخ الطائفة المارونية**، المطبعة الكاثوليكية، ١٨٩٠، ص٢٩٢-٣٣٧. ويسير على النهج ذاته المطران يوسف الدبس في كتابه **الجامع المؤصل في تاريخ الموارنة المفصل**، دار لحد خاطر، ط٤، ١٩٨٧، ص٧١-٩٨، ما يوضح مركزية الدفاع عن العقيدة في مواجهة المذاهب المختلفة على الرغم من مرور مئات الأعوام بين اتهامات ابن البطريق وردّ الدويهي عليها. أما أسد رستم، فينقل عن لوي بريهيه أن رهبان القديس مارون قالوا بالمشيئة الواحدة إلى جانب عدد كبير من الأساقفة والرهبان بناء على طلب البطريرك مقدونيوس الذي حل محل سلفه أثناسيوس الجمال وهو بطريرك اليعاقبة في إنطاكية. وكانت القسطنطينية قد اعترفت به بطريركاً مقابل إقراره بالطبيعتين والمشيئة الواحدة؛ راجع: اسد رستم، **كنيسة مدينة الله إنطاكية العظمى**، الجزء الثاني، ص٤٠.

(11) Michel le Syrien, *Chronique*, p 432.

(12) Hoyland, *Seeing Islam*, p 196.

(13) Michel le Syrien, *Chronique*, p 526.

والبيوت نُهبت. فصار ثمن الثور أو الحمار قطعة ذهبية، وخمسة مدود من الحنطة بقطعة ومكاييل من النبيذ بقطعة، الصبي أو الفتاة بخمس قطع »(١٤). وعند وفاة المنصور، عمَّ الارتياح وقام سكان منطقة الجزيرة بطرد عامله «اليهودي» موسى بن مصعب وعامله الآخر على قنسرين موسى بن سليمان من بيتيهما(١٥).

لكن الشدائد هذه لم تكن لتثني رجال الكنيسة المتناحرين عن نصب المكائد لبعضهم. فداود أسقف دارا يسعى بالوشاية عند المنصور ضد بطريرك الجزيرة مار جاورجيوس قائلاً إن الأخير انتخب من دون موافقة الخليفة وإن جاورجيوس عند سؤاله عن السبب الذي يجعله يرفض الحصول على شهادة من الملك (الخليفة) كان يردُّ: «لا أقبل أن يدخل اسم نبيِّهم في ظرفي»(١٦). المهم أن القصة تنتهي بإلقاء الخليفة البطريرك في السجن تسعة أعوام بعد رفض جاورجيوس تعليم المسلمين الخيمياء التي لم يكن يعرفها أصلاً(١٧).

ويروي ثيوفانس المعترف فصلاً عن اضطهاد هارون الرشيد للقائد البيزنطي ثيوفيلوس (Theophilos) الذي أسره العرب أثناء معركة بحرية قرب قبرص ورفض الاستسلام لإغراءات الخليفة «بالتحوُّل إلى خائن» فكان مصيره السيف «واثبت أنه شهيد ممتاز»(١٨). أما المتوكل فأمر بهدم الكنائس في سُرَّ من رأى (سامراء) «وعامل النصارى أقبح معاملة ومنع من استعمالهم في الأعمال السلطانية وصبروا على ذلك». وقيل إن السبب يعود في المقام الأول إلى الخلافات بين رجال الدين المسيحيين والمنافسات في ما بينهم ووشايتهم ببعضهم(١٩) أمام الخليفة الذي عُرف في المصادر الإسلامية بميله إلى التشدد في الدين. في موازاة هذه الأحداث، كان أدب كامل عن

---

(14) Michel le Syrien, p 527.

(15) Ibid.

(١٦) حيث كان يحتفظ بالأوراق.

(17) Michel le Syrien, p 528-529.

(18) Theophanes, *Chronicles*, p 639.

(١٩) ماري بن سليمان، **أخبار فطاركة كرسي المشرق**، ص٧٨-٧٩. راجع أيضاً في شأن إجراءات المتوكل ضد المسيحيين واليهود: ابن العبري، **تاريخ الزمان**، ص٣٧.

العلاقات بين المسلمين و«أهل الذمة» يتطور ليشمل سِيَر الشهداء الذين قضوا على أيدي المسلمين وعدد من المتنصِّرين الذين تركوا الإسلام وفضَّلوا المسيحية، خصوصاً، عليه، وليشمل عهود قطعها الحكام المسلمون لقادة الكنائس وسوى ذلك من نوع قصص عن «صداقات» كان يقيمها المسلمون مع الشياطين الذين يساهمون في معارك المسلمين وفي اضطهاد المسيحيين.

حدود الجماعات

إن الأرضية التي احتضنت هذا الأدب كان قد حددها عدد من كبار رجال الدين المسيحيين مثل يعقوب الرهاوي (ت ٧٠٨) الذي ساهم في رسم الحدود الفاصلة بين الجماعتين المسلمة والمسيحية في مناطق سوريا والعراق. وحول الزيجات المختلطة بين المسيحيين والمسلمين، يجيب الرهاوي في سلسلة **الردود على أداي** على سؤال يتعلق «بامرأة مسيحية تتزوج بإرادتها الحرة من مسلم (مهاجر- Mhaggraya)، وهل يجوز للكهنة منحها سرَّ التناول وهل من قانون في هذا الشأن؟ وماذا لو هدد زوجها بقتل الكاهن إذا رفض السماح لها بالتناول، هل يحق له الرضوخ مؤقتاً بينما يسعى الزوج إلى قتل الكاهن أو هل من الإثم أن يسمح لها بالتناول؟ أو هل يُفضَّل منحها سر التناول خشية أن تصبح مسلمة، بما أن زوجها متعاطف مع المسيحيين؟» وعن العديد من الأسئلة في شأن العلاقات بين المسيحيين والمسلمين، يجيب يعقوب عنها بالقول: «عليك أن تسوِّي شكوكك هذه بنفسك. وعن قولك إذا كان من الأنسب جعلها تتناول خشية أن تصبح مسلمة؛ إذا لم تصبح مسلمة بعد - لو كانت قد صارت كذلك لكان الكاهن قد ارتكب إثماً في حال سمح لها بالتناول حتى لو كان زوجها لا يطلق التهديدات - وسيكون صائباً السماح لها بالتناول ولن يكون إثماً عليه [الكاهن] لأنه أعطاها [سر التناول]».

وفي رد على سؤال آخر في شان كاهن اضطر إلى المشاركة في القتال أثناء الدفاع عن ماردين وتسبب في مقتل جندي مسلم، يترك يعقوب لضمير الكاهن أن يقرر إذا كان يريد أن يتابع خدمته الكنسية أو يريد أن يخلع ثوب الكهنوت. ويرفض الإجابة عن

سؤال عن الإثم في اشتراك الكهنة في القتال وشدِّهم حبال المنجنيقات معتبراً أنه غير مؤهل لتقديم إجابات عن أسئلة ينظر فيها «القاضي الذي لا يخطئ، غير المنحاز الذي يحيط إدراكه بكل شيء ويختبر كل شيء»[٢٠].

الجدير ذكره أن يعقوب الرهاوي يُعتبر من أول من أشار إلى الإسلام في كتاباته في رسالتين إلى يوحنا العمودي من لطرب، تطرقت الأولى إلى السبب الذي يجعل المسلمين يصلُّون نحو الجنوب والثانية إلى اعتراف المسلمين (الطائيين) بيسوع كمسيح حقيقي لكن مع خلطهم «بسبب جهلهم» بين «كلمة الله وروح الله»[٢١].

ومن إرشادات يعقوب التي تتضمن إشارات إلى الحدود الاجتماعية في التعامل مع المهرطقين والكفار، تحذيره من وضع أغطية على المذبح أو ارتداء الكهنة أي رداء أو معطف يحمل إعلان إيمان المسلمين (Tawdita hagarayta) وإقفال أبواب الكنائس أثناء إقامة الشعائر لئلا «يدخل المسلمون ويختلطوا بالمؤمنين، ويزعجوهم ويضحكوا على الأسرار المقدسة». لكن يعقوب يقرُّ بأن على المرء الرضوخ أحياناً لأمور قد تخرج عن قدرته، فلا يدعو إلى الشهادة في أي من نصوصه. فيقول إن الأفضل ألا يأكل المرء مع غير المؤمن بالمذهب القويم[٢٢]، لكن إذا أمر بذلك واحد من أتباع المذهب الخلقيدوني أو أمير مسلم، عندها «تبيح الضرورة» ذلك. وفي الحالات القصوى يمكن لشمَّاس خدمة جنود يشاركون في حملة عسكرية، ويجوز لراهب أو كاهن إذا أرغمه العرب الانخراط في المعركة لكنه قد يواجه الإبعاد عن الكنيسة إذا قتل أحداً ما. ويمكن للكهنة أيضاً منح بركات القديسين إلى المسلمين والوثنيين وتعليم أولاد المسلمين والحرَّانيين[٢٣] واليهود.

---

(20) Hoyland, *Seeing Islam*, pp 601-610.

(21) F. Nau, «Traduction des lettres XII et XIII de Jacques d›Édesse (exégèse biblique), *Revue de l'Orient Chrétien*, 10 (1905), pp 197-208-258-282.

(٢٢) تتعيَّن الإشارة هنا إلى أن استخدام عبارة «المذهب القويم» أو «الأرثوذكسي» لم تكن محصورة بالمذهب الملكي السائد في القسطنطينية والكنائس السائرة على نهجها، بل إن مذاهب عدة كانت تستخدم هذه العبارة في وصفها لذاتها كالأقباط واليعاقبة، ما يذكِّر باعتبار الزرادشتيين أنهم يحملون الدين الصحيح أو «به دين» (Beh Din) كما أن المسلمين يستخدمون العديد من الصفات التي تشدد على صواب إيمانهم.

(٢٣) المقصود هنا الصابئة الذين كانوا يقيمون في حرَّان.

ويحق للكهنة إعلان الغفران وتقديم الأفخارستيا للكفار (التائبين بحسب سياق النص) الذين يشرفون على الموت ودفنهم بعد مماتهم إذا لم يكن في الجوار أي مطران.

وعن الارتداد عن الدين المسيحي، وهو موضوع شائك ومعقَّد بالنسبة إلى المسيحيين في القرون الأولى للفتح الإسلامي، يقول يعقوب الرهاوي: «علينا ألا نعيد تعميد أي مسيحي يصبح مسلماً أو كافراً، لكن يجب تلاوة صلاة الندم عليهم من قبل مطران وأن يمروا بفترة توبة. وإذا قالت امرأة متزوجة من مسلم إنها ستنتقل إلى الإسلام إذا لم تُمنح القربان، يجب منحها (القربان) لكن مع غرامة مناسبة»[٢٤].

وكان اختلاط المسيحيين بالمسلمين موضع إدانة غاضبة من بطريرك إنطاكية اليعقوبي، أثاناسيوس من بلد (Athanasius of Balad) الذي توفي عام ٦٨٨ والذي حذَّر المؤمنين من تناول أضاحي «الوثنيين على موائدهم النجسة» وخصوصاً من غياب الحشمة عند أي امرأة مسيحية تتعاطى مع الوثنيين[٢٥]. وتذهب نبوءة منسوبة إلى الراهب القبطي صامويل من القلمون (Samuel of Qalamun) الذي توفي في وقت الفتوحات العربية تقريباً، إلى التحذير من تقليد أعمال العرب التي تؤدي إلى خسارة الروح، متوقعاً أن يهمل الأقباط لغة أسلافهم ويتحولوا إلى العربية وينسوا كتب القديسين وسِيَرهم[٢٦].

وأقلق عدم معرفة عوام المسيحيين دقائق القانون الكنسي رجال الدين الذين وجدوا أنفسهم محاطين بجو جديد وممارسات اجتماعية مختلفة عما أِلفوا لمئات الأعوام. ويكتب إيشوعبخت الذي توجه إلى فارس ليعلِّم المسيحيين هناك أصول الإيمان أنه «فيما يملك اليهود في كل مكان قانوناً واحداً، كذلك أتباع الضلالة المجوسية وأولئك الذين يحكموننا الآن، فإن القانون السائد في أرض الرومان يختلف عن ذاك المطبَّق في بلاد الفرس وهذا بدوره مختلف عن الموجود في أرض الأرمن»[٢٧]. لم

(24) Hoyland, *Seeing Islam*, pp 161-163.

(25) Ibid, p 148.

(26) Ibid, pp 286-287.

(27) Ibid, p 207.

تأتِ الحاجة إلى قانون موحَّد للمسيحيين رداً على انتقادات اليهود القديمة عن عدم التزام المسيحيين بقانون موسى فحسب، بل أيضاً لتحصين الجماعة والحفاظ عليها من إغراءات الدين الجديد الذي يملك أصحابه السلطات الدنيوية أيضاً.

أسلوب آخر لجأ إليه المغلوبون في دفع الانتشار الإسلامي عن صفوفهم، ويقوم على نشر أخبار مسلمين اعتنقوا المسيحية، بل استشهدوا في سبيلها وبعضهم أصبح قديساً. ومفهوم أن يكون علو مرتبة معتنق المسيحية بين أترابه المسلمين دليلاً على صدق المسيحية. وهناك «تجربة أنطونيوس رواح[٢٨]»، وكان هذا مسؤولاً في بلاط هارون الرشيد وكانت متعته تكمن في مضايقة رهبان دير القديس ثيودور في دمشق. وذات يوم أطلق أنطونيوس سهماً على أيقونة للقديس فارتدَّ السهم وجرح الرامي في يده. وبعد سلسلة من الرؤى، سافر أنطونيوس إلى نهر الأردن ليتعمد. عند عودته أنكرت أسرته ما فعل واعتبرته كافراً. ومثَلَ في آخر المطاف أمام الخليفة الذي عرض عليه جاهاً وثروة إذا عاد إلى الإسلام لكن المؤمن الجديد بالمسيحية رفض. فضرب عنقه في يوم عيد الميلاد من عام ٧٩٩. وظهرت علامات عجائبية في السماء تلك الليلة تؤكد مكانته شهيداً في سبيل الدين الحق[٢٩].

أما غريغوريوس من ديكابوليس[٣٠] (Gregory of Decapolis) فينقل عن قائد بيزنطي يدعى نيقولاس (Nicholas) أن عربياً يدعى أمبيلون (Ampelon)، وكان ابن أخ «خليفة سوريا»، عايش معجزة ردَّته عن عدوانه المدنِّس على كنيسة القديس جورجيوس عندما حاول إدخال اثني عشر جملاً إليها ليتفرج عليها تعيث فساداً بالمذبح. وعندما حاول خدمه إدخال الجمال متحدِّين توسلات كاهن الكنيسة، خرَّت الجمال كلها ميتة. ذُهل أمبيلون وأمر خدمه بإبعاد الجمال النافقة ثم رحل. وعاد في اليوم ذاته من

(٢٨) تسمِّيه بعض سير شهداء الكنيسة «رواح القرشي» تأكيداً على نسبه العربي وهو غير «رواحة القرشي» الوارد ذكره في كتب السيرة النبوية.

(29) Tolan, *Saracens*, pp 55-56.

(٣٠) هي تسمية استخدمت في العصور الرومانية والبيزنطية للمنطقة التي تقع فيها عشر مدن بين فلسطين وسوريا والأردن، منها دمشق وعمَّان وجرش وأم قيس والقنوات وإربد.

دون جمل ليجد الكهنة يقدِّسون على الأفخارستيا ودعوه للدخول ومعاينة «الأعجوبة المدهشة»، لكن أمبيلون انصرف مسرعاً بعدما رأى أن ما بين أيدي الكهنة ليس الخبز بل طفلاً تغطيه الدماء ويقطعه الكهنة ويقدمونه للجمع المحتشد. وذهب أمبيلون يتملكه الخوف إلى الأسقف سائلاً عما ارتكب هذا أثناء القداس، فأخبره الأسقف أنه شهد رؤيا ورفض تعميد أمبيلون خشية تعرُّضه للاضطهاد وطلب إلى الأمير الذهاب إلى سيناء وتلقِّي سر العماد هناك، ففعل. وبعد ثلاثة أعوام أبدى رغبته «برؤية المسيح» فبدأ يبحث عن الشهادة. وعندما التقى الخليفة، طلب إليه «بيع ثيابه وإعطاء ماله للفقراء» بحسب ما يحضُّ الإنجيل المؤمنين على أن يفعلوا. غنيٌّ عن البيان أن نهاية القصة كانت قطع رأس أمبيلون[31].

وهناك قصة «سرحان الطائي» الغني والشهير الذي يتحدَّر من نسب عظيم وجاء إلى أرمينيا مع الجيش العربي في عهد الأمير همازاسب ماميكونيان. وتنقَّل بين القرى والبلدات وشاهد طقوس المسيحيين وتقواهم وقرر بأثر من الروح القدس الانفصال عن قومه بغية الفوز بالخلاص عبر المسيح الذي «سيحرره من عبودية ما هو فاسد بالتجديد وبالولادة الثانية في الأب والابن والروح القدس». وقام بتعميد سرحان الكاثوليكوس الأرمني أناستاس، فأطلق عليه الأمير الأرمني أسم أبيه دافيد. وتزوج دافيد-سرحان وأنجب أولاداً وأقام في بلدة جاغ. وتشاء الظروف أن ينشب صراع بين أمير أرمينيا الجديد سمبات بغراتوني والكاثوليكوس ساهاك من جهة، والقائد العربي عبد الله من الجهة الثانية. ويعتقل عبد الله سرحان. وبعد الحوار الديني والإغراءات التقليدية يلقي الأمير بدافيد بالسجن حيث يُعذَّب ويرفض مجدداً عروض الأمير المسلم مفضلاً أن يُصلب وهو يصلِّي شاكراً النعم التي منحها له المسيح الذي جعله مستحقاً الموت في سبيل اسمه[32].

«سيرة الشهيد هابو»، التي وضعها في القرن الثامن القديس يوحنا سابانيسدزه (John Sabanis-dze)، تتناول قصة مسلم يدعى هابو (والأرجح «أبو») جاء إلى مملكة-

(31) Tolan, *Saracens*, pp 56-57.

(32) Hoyland, *Seein Islam*, pp 672- 676.

مقاطعة كارتائلي الجورجية وتحوَّل إلى المسيحية أثناء الفتح العربي لمناطق القوقاز(٣٣). وتحتوي المصادر البيزنطية على قصص عن اعتناق الجنود المسلمين الذين شاركوا في اجتياح شبه جزيرة بيلوبونيسوس (Peloponnesus) وذلك في الفترة التي أعقبت سقوط جزيرة كريت بيد المسلمين عام ٨٢٠، وفي الفترة ذاتها تقريباً وأثناء حكم ميخائيل الثاني «المتأتئ» وقرب بلدة نيكوبوليس في منطقة إيبيروس، تخلَّف جندي عن الجيش العربي المنسحب وبقي في الجبال وظل هناك سنوات عدة في عزلة كاملة خائفاً من الاختلاط بالسكان المحليين. لكنه أثناء الأعوام تلك تعمَّد وأصبح مسيحياً. وذات يوم قتله صياد خطأً، فانضم إلى سجل الشهداء المسيحيين المحليين باسم القديس باربارُوس (أو البربري) (Saint Barbaros) نظراً إلى جهل السكان باسمه(٣٤).

ويلاحظ تولان أنه تصعب معرفة الحقيقة من الخيال من قصص الشهداء العرب المسلمين الذين تحولوا إلى المسيحية، لكن يمكن رؤية الهدف من هذه النصوص، وهو تشجيع المسيحيين على عدم الانتقال إلى الإسلام، فالله ما يزال «ينتج» القديسين والمعجزات ويتابع جعل مُضطهِديهم حلفاء لهم وأنصاراً، مؤكداً بذلك أن الإسلام هو دين الحياة الفانية في حين أن المسيحية هي دين الآخرة والقيامة(٣٥).

ومع انطفاء الاهتمام بهذا النوع من الآداب بعد تغيُّر الظروف التاريخية والاجتماعية وتبدُّل طبيعة العلاقات بين الجماعات الدينية في المشرق والأندلس وغيرهما من مناطق انتشار الإسلام، ظلت خلاصات تلك القصص تشكل جزءاً من خلفية المشهد الذي يضم المسلمين والأقليات غير المسلمة طوال مئات الأعوام. من المهم التشديد على أن تلك الأدبيات كانت لها وظائف مختلفة؛ فقصص اللقاءات التي يُحكى أنها جرت بين كبار الخلفاء وبين رجال الكنيسة، على سبيل المثال، هدفت إلى حماية المسيحيين من شطط الأمراء المسلمين في ممارسة السلطة السياسية والضريبية.

---

(33) Hoyland, *Seein Islam*, p 685.

(34) J. Meyendorff, *Byzantine Views*, p 131.

(35) Tolan, *Saracens*, pp 56-57.

ومن هذه القصص واحدة تروي لقاء بين عمر بن الخطاب وأسقف قرطمين[٣٦] جبرايل (Gabriel of Qartmin) الذي استقبله الخليفة «بفرح عظيم» في بلدة جزيرتا والذي حصل منه الأسقف على أوامر لعماله بإعفاء الرهبان والكهنة من كل الضرائب والسماح لهم بإنشاد الأناشيد الكنسية وقرع النواقيس الخشبية. ومن المستبعد أن يكون اللقاء مع الخليفة قد حصل فيما يمكن أن الأسقف قد طلب إعفاء الكهنة من الضرائب، وهو طلب رائج من قائد عربي محلي. وما يشير إلى الزمن المتأخر لوضع القصة هو احتواؤها على تفاصيل حول الشعائر المسيحية لم تبدأ ممارستها قبل القرن الثامن[٣٧].

ويقول ماري بن سليمان إن «الفطرك» (البطريرك) إيشوعيهب (أو إيشوعياب) الثاني من الكنيسة السريانية الشرقية «كان يكاتب صاحب شريعة الإسلام ويهدي إليه ويسله (يسأله) الوصاة برعيته فأجابه إلى ذلك، وكتب إلى أصحابه كُتُباً بليغة مؤكدة وبرَّه صاحب الشريعة عليه السلام ببرٍّ كان فيه عدة من الإبل وثياب عدنية. وتأدى ذلك إلى ملك الفرس فأنكر على الفطرك فعله ومكاتبته وخاصة عند ورود هداياه فداراه إلى أن سلم منه. وعاش إلى أيام عمر ابن الخطاب عليه السلم (السلام) فكتب له كتاباً مؤكداً بالحفظ والحياطة وأن لا يؤخذ من إخوانه وخدمه الجزية وأشياعه أيضاً وهذا الكتاب محتفظ به إلى هذه الغاية»[٣٨]. ويذكر ابن سليمان أن الخليفة علي بن أبي طالب راسل البطريرك مارامه الذي خلف إيشوعيهب الثاني وأوصى قادة الجند به وأن مارامه «كان شيخاً كبيراً ووقع الاجتماع عليه وعُقدت له الفطركة لمعاونته صاحب جيش المسلمين في فتح الموصل وإخراجه البرِّ إليهم». أما أيشوعيهب الحزي (أو إيشوعياب الثالث) فقد كان ولاة الناحية يوجبون له «وكتب بعضهم سجلاً بترك التعرض له في دياراته وكرسيه وخراجه وبرآت أصحابه»[٣٩]. وتبدو مجمل هذه الأحداث بعيدة الاحتمال لعدة أسباب منها ما يتعلق بعدم شيوع أمر الرسالة خارج الجزيرة قبل وفاة محمد

---

(٣٦) في تركيا الحالية.

(37) Tolan, *Saracens*, p 123.

(٣٨) ماري بن سليمان، «أخبار فطاركة كرسي المشرق»، **كتاب المجدل**، ص٦٢.

(٣٩) المصدر نفسه.

وعدم وجود مبرر عند المسيحيين لإغضاب الساسانيين بمراسلة جهة أجنبية غامضة النوايا، في حينه، حيال الإمبراطورية الفارسية[٤٠]، ما يعزز الفكرة القائلة إن المراسلات هذه وُضعت في وقت بدت فيه حاجة المسيحيين إلى كسب ود الحكام المسلمين.

ولعل في قصة البطريرك إيشوعياب الثالث الكثير من الدلالات على أوضاع المسيحيين في الأعوام الأولى للفتح العربي. ويروي الأب ألبير أبونا أنه «على الرغم من ذكاء إيشوعياب الثالث وإدارته الكنسية الحازمة، فقد لقي الكثير من الصعوبات التي نسمع صداها في العديد من رسائله. فبالإضافة إلى قضية سهدونا[٤١]، جرت أيضاً أحداث أخرى نغَّصت حياة هذا البطريرك العظيم؛ ففي ذلك الزمان كادت المسيحية تتلاشى من الساحل الغربي للخليج العربي، أي من عُمان والبحرين وجزرها ومن منطقة بيث قطرايي (قطر) كلها. وحينما أصبح إيشوعياب بطريركاً، كان معظم المسيحيين المدعوين «مازونايي» في عُمان قد اعتنقوا الدين الإسلامي، لا إكراهاً، بل طمعاً في الحفاظ على ثرواتهم. وأخذت حركة التخاذل تمتد وتتوسع لتشمل بيث قطرايي أيضاً. فحاول البطريرك أن يخلِّص ذلك الجزء من قطيعه، فدعا الأساقفة المتخاذلين إلى مجمع. لكنهم رفضوا الحضور، متحدِّين بذلك جميع الإجراءات الكنسية التي اتُّخذت بحقهم. ثم عاد البطريرك فكتب إليهم يدعوهم بمحبة إلى العودة عن قرارهم، لكنهم كانوا قد قطعوا كل خيط رجعة، فتشبَّثَ البطريرك بالرهبان العديدين في تلك المناطق وحرَّضهم على التمسك بالإيمان وأعفاهم من الطاعة للأساقفة الذين تخلوا عن دينهم... وكانت الفوضى سائدة أيضاً في منطقة فارس الساحلية، حيث كانت فكرة الانفصال تراود رؤساءها الكنسيين. فكتب إيشوعياب إلى شمعون مطران رواردشير بالكف عن فكرة الانفصال المتغلغلة في العقول منذ نحو قرن. وقد تخلف مطرانان وأكثر من عشرين أسقفاً على ساحلَي الخليج عن الحضور لدى البطريرك لنيل التأييد (التثبيت) منه، حسب العادة الجارية آنذاك. فأوفد إيشوعياب لهذا الغرض أساقفة هرمزاردشير وشوشتر للزيارة وتنفيذ النظم الكنسية هناك. إلا أن هذه المساعي لم

(٤٠) الأب ألبير أبونا، **تاريخ الكنيسة السريانية الشرقية**، الجزء الثاني، دار المشرق، ٢٠٠٢، ص٥٤.

(٤١) وهو كاهن نسطوري حاول الانشقاق إلى الكنيسة البيزنطية وتبنِّي مقررات مَجمع خلقيدونيا.

تكلّل بالنجاح التام. ومع ذلك فقد ظل الوجود المسيحي في تلك المنطقة إلى فترة لاحقة طويلة بل استمر حتى القرن الحادي عشر».

وبتابع أبونا: «في ما عدا تلك المناطق الساحلية الجنوبية فقد ظلت المسيحية مزدهرة، بل أخذت تكتسب العديد من الفرس المزديين. حتى إن إيشوعياب يتهكّم على أولئك المزديين الذين كانوا لا يزالون موالين لحكم زال وانهار، ويحاولون القيام ضد كنيسة حية ذات نظام راسخ. وفي إحدى رسائله يقول: «إن المسلمين ليس فقط لا يهاجمون الديانة المسيحية، بل إنهم يوصون بإيماننا خيراً، ويكرمون الكهنة وقدّيسي الرب، ويحسنون إلى الكنائس والأديرة». أجل إن حالة المسيحية كانت حسنة، لا سيما في الجزء الشمالي من بلاد ما بين النهرين الذي كان منذ سنة ٦٤٦ قد صار تحت إدارة معاوية الحكيمة والحازمة. وذلك لأن الفوضى في الإدارة هي التي سببت غالباً عند العرب المسلمين أزمات تعصُّب ضد المسيحيين. وقد تعرض إيشوعياب نفسه لإحدى هذه الأزمات في نهاية حياته فاضطر إلى الهرب واللجوء إلى دير بيث عابي الشهير حيث وافته المنية سنة ٦٥٩، وذلك تجنباً لاضطهاد حاكم المدائن. ويظهر أن الحاكم المشار إليه هنا هو عدي بن حارث بن رويم، وقد طلب من إيشوعياب مبلغاً من المال عجز البطريرك عن دفعه، فزجّه الحاكم في السجن وعذّبه، ثم نهب ودمر عدداً من كنائس عاقولاء (الكوفة) والحيرة، وذلك في نهاية سنة ٦٥٦. وعلى أثر ذلك اضطر البطريرك الشيخ إلى اللجوء إلى دير بيث عابي»[٤٢].

في الطرف الآخر من الدولة الإسلامية، في الأندلس، كانت المؤسسات الدينية التي حافظت على استقلالها الثقافي وعلى تميزها القومي تراقب بضيق شديد تمدد الهيمنة السياسية والثقافية العربية. لكن زخم هذا التمدد الذي حمل لواءه العرب والبربر المسلمون لم يؤدِّ إلى انكفاء الكنيسة تماماً أو إلى خضوعها وتأقلمها، كما جرى في المشرق وفي مصر، ولا إلى تطوير ردٍّ ديني-سياسي كما فعل الإيرانيون. لقد كان المستعربون (Mozarabs) الذين تبنُّوا اللغة والثقافة العربيتين وظلوا على إيمانهم

---

(٤٢) الأب ألبير أبونا، **تاريخ الكنيسة السريانية الشرقية**، ج٢، ص٦٦-٦٧.

المسيحي، حالة مقلقة بالنسبة إلى قسم من الكنيسة التي أرادت تأكيد الانفصال الديني والقومي عن الحكم الإسلامي لمصلحة الولاء للدول المسيحية في شمال إسبانيا وبالنسبة إلى الكنيسة الكاثوليكية في روما التي كانت غير راضية عن ميول عدد رجال الدين المسيحيين الإسبان الذين مالأوا الحكام المسلمين. وأصدر البابا أدريان (Adrian) تنديداً مبكراً بزواج المسيحيات «بالكفّار» في إسبانيا التي كان نبلاؤها قد ظلوا في مواقعهم مقابل جزية سنوية واعتراف بالسيادة العربية[٤٣]، على عادة تعامل الفاتحين مع هيئات السلطة المحلية.

وفي محاولة لإحداث صدمة تعيد رفع الجدران بين العرب والبربر من جهة، وبين المستعربين ومن بقي من الإسبان على الدين المسيحي من جهة ثانية، جاء ما يُعرف بـ «حركة شهداء قرطبة». لقد بلغ التوتر بين المسيحيين الإسبان المنقسمين في شأن التعامل مع الاحتلال العربي والثقافة الإسلامية ذروته في قرطبة في منتصف القرن التاسع. لكن من المهم الانتباه إلى أن ما أثار التوتر الداخلي هذا لم يكن القمع العربي، بل تداخل الجماعتين المسيحية والمسلمة. وباستثناء الجزية، لم توجد أي قوانين تميِّز بين الطائفتين سوى تمسُّك المسلمين بمعاقبة المجدِّفين على الإسلام ونبيِّه[٤٤]. تفاصيل القصة موجودة عند الكاهن أولوجيوس (Eulogius) الذي شارك في الحدث لكونه أحد رجال الدين الذين أيدوا حركة الشهداء خلافاً لرأس الكنيسة الأندلسية التي عارضتها معارضة قاسية وصلت إلى حد إلقاء الأسقف ريكافرد (Reccafred) عدداً كبيراً من الرهبان والكهنة المؤيدين لحركة الشهداء في السجون ومن بينهم أولوجيوس الذي باشر تدوين قصة الشهداء وهو سجين[٤٥].

ويقول أولوجيوس إنَّ كاهناً يُدعى برفكتوس (Perfectus) انخرط في نقاش مع مسلمين حول رؤية الدين المسيحي للنبي محمد وإن الكاهن تلا عليهم فقرات من إنجيل متى تتحدث عن مجيء الأنبياء المزيفين كمقدمة لظهور عدو المسيح. وبما أن الجدال

(43) Hoyland, *Seeing Islam*, p 228.

(44) Kenneth Baxter Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge University Press, p 14.

(45) Tolan, *Saracens,* pp 88-89.

وقع بعد إصرار المسلمين الذين تعهَّدوا للكاهن بعدم التعرض له مهما قال، فقد تركوه لسبيله. لكن برفكتوس قصد بعد أيام مجموعة المسلمين ذاتها وأعاد عليهم التهجم على الإسلام ومحمد، فقبضوا عليه هذه المرة وساقوه إلى القاضي الذي حاول ثنيه عن رأيه، ففشل فأودع السجن لأشهر إلى أن أُعدم في الثامن عشر من نيسان / إبريل عام ٨٥٠ أمام الحشد الذي كان يحتفل بنهاية شهر رمضان. وحدث بعد عام وشهرين أن هبط الراهب إسحق الذي كان أرفع موظف مسيحي في البلاط العربي قبل رهبنته، من معزله الجبلي ووبَّخ قاضٍ في قرطبة لفشله في إدراك ضلال الإسلام، فردَّ هذا بإبلاغ الخليفة الذي أمر بضرب عنق الراهب في الثالث من حزيران / يونيو عام ٨٥١. أطلق الحدث موجة من المقلدين في مرحلة شهدت خروج المدن الأندلسية على سلطة الخليفة ما وضع الحركة، من وجهة نظر حاكم قرطبة، في سياق التمرد العام الذي يشترك فيه مسيحيون ومسلمون بدعم من الملوك الإسبان في الشمال. وبعد يومين أُعدم الجندي سانكتيوس (Sanctius) الذي أُسر طفلاً في فرنسا ونشأ في جيش قرطبة، لارتكابه الجريمة ذاتها. وفي غضون الساعات الثماني والأربعين التالية، أُعدم ستة رهبان وقساوسة مثلوا معاً أمام القاضي وطالبوه بالحكم عليهم «لتتضاعف قسوتكم ولتنتقموا لنبيكم»[٤٦].

تتابعَ تقدُّم طالبي الشهادة، ومن بينهم تسع نساء، بتقطع. ويظهر من سيرهم، التي دوَّنها أولوجيوس الذي ضُرب عنقه هو أيضاً في الحادي عشر من آذار / مارس ٨٥٩، أن قسماً كبيراً من الشهداء جاء من أُسر عانت من زيجات مختلطة فاشلة بين مسلمين ومسيحيات أو شهدت انتقال أحد أفراد الأسرة إلى الإسلام أو من تشوُّش في تحديد الهوية الدينية والعرقية[٤٧]. وتتراوح التقديرات لأعداد شهداء قرطبة بين ٤٨ و٥٠، وامتدت عمليات الإعدام طوال العقد السادس من القرن التاسع. وتضيف إليهم بعض المصادر الشاب بيلاجيوس (Pelagius) الذي يقال إن الخليفة عبد الرحمن الثالث

(46) Wolf, *Christian Martyrs*, p 25.

(47) Ibid, pp 27- 33.

أعدمه لرفضه الاستجابة لرغبات الخليفة الجنسية، والشابة أرجنتا (Argenta) وهي ابنة المتمرد المُوَلَّد عمر بن حفصون[٤٨]. وقد قُتل الاثنان عامَي ٩٢٥ و٩٣١.

وبدا أن ظاهرة الشهداء قد نجحت في تعميق الانقسام العربي-الإسلامي المسيحي حيث عمد الخليفة محمد الأول فور تولِّيه الحكم بعد وفاة أبيه عبد الرحمن الثاني إلى ممارسة ضغط شديد على المسيحيين وأمر بهدم كل الكنائس الجديدة ومنع ترميم تلك التي أقيمت بعد الفتح العربي ووضع على المسيحيين قيوداً لم يسبق أن وُضعت في قرطبة لكنها لم تطبق كاملة بسبب انشغال الخليفة الجديد بإخماد نيران ثورات محلية.[٤٩] وما يستدعي الاهتمام أن من بين الثورات تلك، واحدة وقعت في طليطلة اشترك فيها المسيحيون والمسلمون الإسبان الذين عارضوا محاولات عبد الرحمن الثاني مركزة الحكم في الأندلس[٥٠]. وقد يكون هذا العنصر ضرورياً لفهم الخلفية السياسية التي جاءت عليها حركة الشهداء وردود الفعل العربية. وفي سياق ردود الفعل العنيفة على حركات التمرد المختلفة، كانت ذاكرة السلطة الأموية تحفل، بلا شك، أثناء تقدم المسيحيين لنيل الشهادة، بوقائع أحداث ربض قرطبة التي قام بها المسلمون عام ٨١٤ ضد الأمير الحكم الذي عُرف بتسلطه وانتهت بنفي الأمير سكان الربض الذين يقدر عددهم بخمسة عشر ألفاً، فتحوَّل هؤلاء إلى قراصنة وفاتحين أغاروا على الإسكندرية وأقاموا دولة لهم في جزيرة كريت لأعوام طويلة.

ولعل من المفيد هنا إيراد فقرة لباحث غربي حديث علَّق فيها على ما تركته الحركة من آثار. ويقول تولان: «حركة الشهداء صدمت قرطبة وهددت بتداعي العهد الهش المعقود بين الحكام المسلمين والرعايا المسيحيين. وكان هذا، بالفعل، أحد أهداف الشهداء (أو على الأقل هدف مفسِّري أعمالهم): أي تحطيم الروابط بين المسيحيين و«الكلدان»[٥١] بغية رفع جدار لا يُخترق من العنف والكراهية بين الحاكم المسلم

(48) Wolf, *Christian Martyrs*, p 34.

(49) Ibid, p 17.

(50) Ibid, p 18.

(٥١) إحدى التسميات التي استخدمها بعض الكتاب اللاتين للمسلمين والعرب بما يبدو كتأثير من التراث الإغريقي الذي كان يربط بين الكلدان وبين ما هو غريب وسحري.

والمحكوم المسيحي. يمتُّ هذا بصلة إلى المنطق الذي وصفه إدوارد سعيد بأنه «ثقافة المقاومة» المناهضة للاستعمار: أبلسة قوة «الاحتلال» وتدمير رصيد من يتعامل معها، باستخدام العنف للتشديد ولإضفاء طابع درامي على التعارض بين الـ «نحن» والـ «هم»[٥٢].

لقائلٍ أن يقول إن ما من شيء مشترك بين الفتوحات الإسلامية وبين الاستعمار الغربي حيث جاءت الظاهرتان في سياقَين تاريخيَّين مختلفين جذرياً. بيد أن تولان يشير، على الأرجح، إلى مجموعة من المتشابهات والمتوازيات، منها أن الفتوحات الإسلامية والاستعمار الغربي حمل كل منهما «رسالة»، خلاصية دينية في الحالة الأولى، و«تحضيرية تنويرية» في الثانية، وأن الظاهرتين جاءتا استجابة لحاجات الشعوب التي برزت فيها «الرسالتان»، العرب والأوروبيِّين، من دون الاهتمام بأوضاع الشعوب التي توجَّهت الفتوحات والحملات الاستعمارية إليها. وإذا كان صحيحاً أن أحداً لم يستدع الاستعمار (أو على الأقل موجته الأولى حيث ظهرت في بعض الأنحاء دعوات حقيقية أو مصطنعة لمجيء المستعمر وعقد المعاهدات معه) لاحتلال بلاده، فإن أحدا أيضاً لم يطلب من المسلمين المجيء إلى دياره ونشر رسالتهم فيها. وتحتاج إلى الكثير من التدقيق أخبار المصادر العربية والإسلامية عن طلب شعب بعينه إزاحة هذا الحاكم أو ذاك عن كاهله. وربما يبقى أقرب إلى المعقول ما يُحكى عن الاتصالات التي أجراها بعض أمراء القوط الغربيين الإسبان مع الفاتحين العرب في أقصى المغرب أثناء الاضطرابات الداخلية في إسبانيا، وهي اتصالات تشبه في مضمونها ومجراها ما شهدته مناطق عدة في القرنين التاسع عشر والعشرين من اتصالات بدول المتروبول الغربي بحثاً عن عون في مواجهة خصم محلي، ما انتهى إلى فرض الاستعمار على الخصمين.

ومن بين الظواهر المتعددة الدلالات في البلدان التي فتحها المسلمون والتي لم تحظَ بما تستحق من اهتمام، ظاهرة عمر بن حفصون في الأندلس. وعلى الرغم من أن محاولته الاستقلال عن الحكم الأموي في قرطبة لم تكن الأولى التي تواجهها

(52) Tolan, *Saracens*, p 88.

تلك الدولة، فإنها انطوت على عناصر سلطت الضوء على عوامل الضعف البنيوية في الإمارة ثم الخلافة الأموية هناك. وبحسب مونتغمري وات، فإن ابن حفصون، وهو من المولَّدين[٥٣]، وقاد عصياناً عام ٨٨٠ واحتل حصن ببشتر (Bobastro) في جنوب الأندلس، كان قرابة عام ٨٩٠ يفاوض والي القيروان شبه المستقل (والمعترف به من قبل العباسيين) من أجل الحصول على دعم عسكري ليستقل بإمارة الأندلس. وفي الوقت ذاته كان ابن حفصون يتلقّى دعماً كبيراً من المولّدين الذين مالوا إليه، إثر نشوب الصراع بينهم وبين عرب الإقليم. إلا أن خسارته للكثير من هذا الدعم ربما كانت بسبب اعتناقه المسيحية عام ٨٩٩، على الرغم من أن ذلك وفَّر له الكثير من تأييد المستعربين أيضاً. ولم يمنعه إعلانه تغيير دينه من إعلان صداقته للحكم الفاطمي الذي كان قد أرسى دعائمه في تونس خلال السنوات السابقة. ولم تتمكن السلطة المركزية، حتى في أيام عبد الرحمن الثالث، من طرد ابن حفصون من ببشتر، على الرغم من إضعافها سلطانه. وبعد موته عام ٩١٧، استمر أبناؤه يقاومون لمدة عشر سنوات[٥٤]. ويعتبر وات أن التمازج بين المسيحية والإسلام هو السمة الجديرة بالملاحظة في هذه الحوادث التي تشدد على علاقة السيد بتابعه على الطريقة الإقطاعية الأوروبية إلى درجة تدفع التابع إلى التخلي عن دينه. ويستنتج وات أن هذه التجربة تقود إلى الاعتقاد بأن الصراعات في القرن التاسع لم تكن صراعات بين المسيحية والإسلام[٥٥] بل هي أقرب إلى نزاعات بين الولاءات الإقطاعية في دولة تشكو سلطتها المركزية من ضعف مزمن.

يضاف إلى ذلك ما اعتبره المؤرخان الحديثان بيريز دي أوربيل (Perez de Urbel) وإيزيدورو دي لاس غاجيغاس (Isidro de las Cagigas) تضافراً بين شهداء قرطبة وكاتبهم أولوجيوس وعمر بن حفصون ومتمرِّدي طليطلة في العمل من أجل «قضية الروح الإسبانية» وثلاث ظواهر لمعارضة المستعربين والمولَّدين أي «الإسبان الحقيقيين

---

(٥٣) مونتغمري وات، **في تاريخ إسبانيا الإسلامية**، ص٥١.

(٥٤) المصدر نفسه، ص٥١.

(٥٥) المصدر نفسه، ص٥١-٥٢. لوجهة نظر ثانية عن ابن حفصون راجع: ابن القوطية، **تاريخ الأندلس**، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، ط٢، ١٩٨٩، ص١٠٣ وما يليها.

من بين سكان الأندلس» للحكم الإسلامي، ويذهب غاجيغاس إلى التشديد على أن فشل التمرد في طليطلة أدى إلى حركة الشهداء في قلب الدولة الأموية «كأول تبرعم واعٍ لانبعاث الوطنية الإسبانية»[٥٦]. موضوع الصراع بين العرب والبربر المسلمين من جهةٍ، وبين المولَّدين والمستعربين من الجهة المقابلة، هو بحسب التفسيرات المعاصرة صراع قومي على السلطة السياسية لا الدين وتعسف الأمراء في تطبيق تعاليم الإسلام على ما يُفهم من كتابات أولوجيوس. لقد كان لبُّ الإشكال بين الجانبين هو السلطة، وما الدين سوى أحد أشكال الوعي السياسي التي دخلت لتلوين جوانب النزاع.

وما من حاجة لخيال خصب لملاحظة أوجه الشبه بين حركتَي شهداء قرطبة وابن حفصون في الأندلس وبين ثورة بابك الخرمي في فارس. لقد تأسست المواقف الثلاثة المعترضة على الوجود العربي والإسلامي في البلدين على نماذج سابقة للفتوحات العربية كانت مقوماتها الدينية حاضرة. فبابك استعان بالزرادشتية وبالمذهب المزدكي منها[٥٧]، تحديداً الأقرب إلى وجدان جمهور الفلاحين الإيرانيين، في حين لجأ شهداء قرطبة وابن حفصون إلى التقليد المسيحي الكاثوليكي الذي كان يُعتبر محاصراً من قبل الكنيسة الأندلسية. ومثلما وقف الإفشين الفارسي ليقود الحملات العباسية بجنود إيرانيين ضد بابك، مدافعاً عن مصالح النخب الإيرانية التي كانت تدرك تمام الإدراك أن الإمبراطورية الساسانية قد أفلَ نجمها إلى غير رجعة وأنه من المبكر إحياء لقب «شاهنشاه» الذي تأخر إلى موعد نهوض «دولة الديلم» البويهية[٥٨]، وصولاً إلى القضاء على حركة بابك، وقف الأسقف ريكافرد ضد محاولات رفع جدران القطيعة بين العرب والبربر وبين المولَّدين والمستعربين. نجح الإفشين وفشل ريكافرد.

وإذا كانت الشعوبية في الأندلس ظلت ظاهرة قليلة الانتشار، بسبب قرب النموذج المضاد الذي تقدِّمه الممالك المسيحية في الشمال، مقابل غياب نموذج كهذا

(56) Wolf, *Christian Martyrs*, p 42.

(57) G. H. Yusofi, «Babak Korrami» in *EIr.*

(58) Wilfred Madelung, «The Assumption of the Title Shahanshah by the Buyids and «The Reign of the Daylam (Dawlat Al-Daylam)», *Journal of Near East Studies*, vol. 28, n 2 (1969), pp 84-108.

عند الإيرانيين الذين اضطروا إلى إعادة «اختراع» تقاليدهم وتاريخهم في عملية بلغت ذروتها مع «شاهنامة» الفردوسي، فإن الإسبان المسيحيين والمسلمين كانت تقاليدهم واقفة أمامهم تناديهم. ولئن حاول المدافعون عن «القضية الإسبانية» الإيحاء بأن الناس هناك كانوا ضحايا حكم ظالم ومتعصب دينياً، أغفلوا حقيقة بسيطة تقول إن المجتمعات الإسلامية القديمة لم تدَّع يوماً أنها تتبنى المساواة بين أبناء جميع الأديان والأعراق. بل إن ذلك كان ليبدو، وفق طبائع الأمور، مخالفاً للتعاليم والواجبات الدينية. إذ كيف يمكن أن تستوي معاملة المؤمنين بالدين الحق بأولئك الذين يرفضونه جملة، على ما يصيغ برنارد لويس السؤال[٥٩]. فالتسامح وانعدامه مسألتان لم تكونا مطروحتين على بساط البحث أو التفكير بل ظهرتا في مراحل متأخرة. التسامح فضيلة حديثة وانعدامه إثم حديث، على ما يرى لويس الذي يضيف أنه في مقارنة بين الإسلام وبين الحضارتين الواقعتين على طرفي البلاد المنتشر فيها، شرقاً أي الهند، وغرباً أي أوروبا المسيحية، يبدو الإسلام ديناً يعترف بالمساواة ويطبِّقها؛ فليس فيه امتيازات نظام الطبقات في الهند ولا الأرستقراطية الدينية في أوروبا. وكل خروج من الحاكم المسلم على هذا الاعتراف المساواتي كان يقابَل بالتنديد والرفض من قبل الفقهاء الذين يُدرجون الخروج في خانة الاستثناء والابتعاد عن التعاليم الإسلامية.

لكن لويس يرى أيضاً أن الإسلام أقام المساواة بين الرجال المسلمين الأحرار ولم يكن شاملاً بمعنى بقاء النساء والعبيد وغير المسلمين خارج نظام العدالة هذا. ما أبعد غير المسلمين عن النظام المذكور هو مسألة الخيار أو بالأحرى الحرية. فالمرأة لم تختر أن تكون امرأة، وحرية العبد مُناطة بسيده وليس به، أما غير المؤمن فقد اختار ألا يكون مؤمناً (أي مسلماً). لذا فما من جريرة على المسلمين ولا على دينهم في معاملته على غير ما يجري التعامل بين المسلمين[٦٠].

بكلمات أخرى، يمكن القول إن العلاقات بين الفاتحين والشعوب الأصلية عملت بآلية مختلفة بين بلد وآخر: المسيحيون الإسبان لم يجدوا حاجة إلى الانخراط

(59) Lewis, *Jews of Islam*, Princeton University Press, 1984, p 4.

(60) Ibid, pp 8-9.

في الإسلام وتغيير الدولة من الداخل على غرار ما فعل الديلم[61]. فقد كانت أوروبا تقف وراء مملكة القوط التي أعيد تأسيسها في مقاطعة أستورياس الشمالية والتي كانت تستمد منها الدعم السياسي، في حين أن الديلم والدويلات في أقصى شرق إيران كانت وحيدة في مواجهة العرب والمسلمين ولم يكن من طريق لبقاء الهوية الإيرانية سوى بالاندماج بالإسلام أو بالفرار منه على نحو ما فعل الفرس الذين توجهوا إلى الهند وشكّلوا أقلية «البرسيس» الموجودة هناك حتى اليوم.

(61) Crone and Cook, *Hagarism*, p 117.

الفصل الحادي عشر

«أعادها الله إلى ديار الإسلام»

أوفد السلطان المغربي مولاي إسماعيل (١٦٧٢-١٧٢٧) وزيره محمد بن عبد الوهَّاب الأندلسي الغسَّاني الفاسي عام ١٦٩٠ إلى بلاط ملك إسبانيا كارلوس (شارل) الثاني حاملاً طلبين: تحرير خمسة آلاف مخطوط عربي من مكتبة الإسكوريال وترك خمسمئة أسير مسلم وقعوا في أيدي الإسبان أثناء الحروب والغارات المتبادلة التي كانت تشهدها ضفَّتا البحر المتوسط، بعدما استطاع السلطان السيطرة على الحامية الإسبانية في العراش وأسر جنودها.

انتقل الوزير المغربي إلى الأراضي الإسبانية واستُقبل أينما حلَّ كضيف مرحَّب به من قبل عمَّال «الطاغية كارلوس سيكوند» بحسب ما سمَّاه الوزير، إضافة إلى الرهبان والأهالي الذين آلمه أن كثيراً منهم تنصَّروا وهم «من جنس الأندلس»، أو من المستعربين والمولَّدين[1]. وأثناء رحلته وإقامته في البلاط الإسباني، تعرَّف الوزير المغربي الذي يبدو عميق الإطلاع على تاريخ أوروبا وأُسَرها الحاكمة في زمانه من جهة، ومزوداً بثقافة دينية وأدبية عربية-إسلامية لا تقلُّ عمقاً واتساعاً من جهة ثانية، على أحوال «بلاد

---

(١) تُستخدم في الكتابات العربية الحديثة عن الأندلس كلمات من نوع «المورسكيين» و«الموريكيين» و«الموراكة» للإشارة إلى المولَّدين والمستعربين الأندلسيين. أما الوزير الغسَّاني فاعتمد عبارة «جنس الأندلس» مقابل «جنس السبانيول» للتمييز بين المتحدرين من أصول خالطتها الأنساب العربية والبربرية وبين أولئك الذين يقولون برجوعهم إلى عائلات لم تعتنق الإسلام «منذ سبعة أجداد» على الأقل بحسب ما يقول الغسَّاني.

العَدْوة» أي تلك التي يتطلب بلوغها «عَدْو» أو عبور البحر وهي شبه الجزيرة الإيبيرية. ولمَّا وصل إلى مدينة البريجة «انتسب لنا بعض (أهالي المدينة) إلى الأندلس، بإشارة خفية ولم يقدر على التصريح بغير كلام خفي. والغالب على جلِّ سكانها أنهم من بقايا الأندلس، إلا أن العهد طال عليهم وربوا في بحبوحة الكفر، فغلبت عليهم الشقاوة، والعياذ بالله». كما قابل في بلدة أطريرة سكانها وجُلُّهم «من بقايا الأندلس» أيضاً وقد جاءوا يستقبلونه و«رفع كل واحد منهم صليباً على كتفه»[٢].

غنيٌّ عن البيان أن أجواء محاكم التفتيش التي كانت في أوج عملها أثناء زيارة الوزير المغربي، والتي يسميها ديوان «الإنكشيون»[٣] (من الكلمة الإسبانية Inquisición أو Inquisition باللغتين الفرنسية والإنكليزية)، هيمنت على الزيارة وعلى ملاحظات الغساني وعلى أمزجة العديد ممن لاقاهم من المواطنين. وكان هو نفسه شاهداً على اعتقال أحد وزراء الملك وخواصه بتهمة الإيمان باليهودية. وعجز الملك عن مساعدته[٤]، ما يدل على اتساع نفوذ ديوان التفتيش. يضاف إلى ذلك أن الزيارة جاءت بعد عقود من عمليات الطرد واسعة النطاق للمواركة المستعربين على يد فيليب الثالث بين ١٦٠٩ و١٦١٤. ولم تكن قد مُحيت من الذاكرة بعد ثورة ابن أمية أو فرناندو دي فالور (Fernando de Valor) وتسمِّيه المصادر الغربية ابن هومية (١٥٢٠-١٥٦٩) Aben Humeya الموريكي الذي تحالف مع العثمانيين في الجزائر في محاولة يائسة لإحياء الحكم العربي-البربري في الأندلس.

هذه الأجواء وغيرها مما عاين الوزير الغساني كانت دافعه إلى تكرار جملة «أعادها الله إلى أرض الإسلام» في ما يشبه اللازمة التي يختم بها الكثير من فصول رحلته ومحطاتها ومن ملاحظاته التي اتسمت بمستوى لا يُنكر من الموضوعية، من دون أن يغفل في المقابل الدعاء إلى الله إلى «تدمير» النصارى والإسبانيول والبرتغال

---

(٢) محمد الغساني الأندلسي، **رحلة الوزير في افتكاك الأسير ١٦٩٠-١٦٩١**، حرره وقدَّم له نوري الجراح، دار السويدي للنشر والتوزيع والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٢، ص٣٩.

(٣) المصدر نفسه، ص٧٩.

(٤) المصدر نفسه، ص٨٠.

والإشارة إلى الموتى منهم بعبارة «التحق بالسعير» أو أن يتمنى أن تكون «جهنم وبئس المصير» مآل راهبة جاءت تستعطفه أن يمد ديرها بصدقة من لدنه.

مهما يكن من أمر ملاحظات الوزير ومشاهداته، على ما تحتوي من طرافة أكيدة، كمشهد التزلج على الجليد أثناء الشتاء في البحيرات قرب مدريد[٥] ومصارعة الثيران بحضور الملك كارلوس الثاني وزوجته[٦]، فليست هي ما يعنينا هنا. لقد كانت الرحلة غنية بالدلالات الرمزية على اهتمام المغاربة بإرثهم الثقافي والحفاظ على الإنسان المسلم من غواية بلاد الكفّار. ويمكن بناء العديد من المتوازيات على طلبَي الوزير، المخطوطات والأسرى، للحديث عن قيمة التراث والإرث التي توازي قيمة الحاضر في الحضارة العربية-الإسلامية، مع تقديم الإنسان حيث فضّل الوزير الإفراج عن خمسمئة أسير إضافي عندما أُبلغ أن أكثر المخطوطات العربية قد أُحرق[٧]. ومن بين الاتهامات التي يُقذف بها العصر الموسوم بالانحطاط الذي ساد المشرق العربي بعد سقوط بغداد عام ١٢٥٨، نشهد الرحلة وكتاب الوزير روحاً يقظةً ومدركةً للفوارق بين الحضارتين من دون إغماط حق الغرب في العديد من الإنجازات، ومحتفظة، في الوقت عينه، بكبرياء المسلم التقليدي المؤمن بتفوق إيمانه على «ضلالات» المسيحيين.

لكن دعونا نقرأ ما كتب الغساني عن أسباب تدهور إسبانيا بعد الفتوحات في «بلاد الهند» (أميركا) وعن أثر الفتوحات التي قامت بها الجيوش الإسبانية في العالم الجديد على الأحوال في البلد الأم؛ يقول إنه في عهد الملكة زابيل (إيزابيل) «اكتشف بعض رؤساء البحر [المقصود رئيس البحر كريستوفر كولومبوس] من جنس إسبانيا بلاداً من الهند الذي بيدهم اليوم ورأى أهلها فوضى وهم بمثابة الدواب ولا عدّة لهم، وإنما كانت عدّتهم العيدان يركبون فيها حجراً من حجر الزناد ويقاتلون بها. فحين رآهم على تلك الحالة، وعرف ما هم عليه من الغرة والبلادة، رجع إلى إسبانيا مخبراً للملكة زابيل بذلك، فجهّزت له ثلاثة مراكب وأصحبت معه خويلة [فرسان] ومدافع، فقصد

---

(٥) محمد الغساني الأندلسي، رحلة الوزير في افتكاك الأسير ١٦٩٠-١٦٩١، ص٨٥-٨٦.

(٦) المصدر نفسه، ص٨٩-٩٠.

(٧) المصدر نفسه، ص٨٤.

ذلك الموضع الذي عيَّنه، فنزله، فحاربه أهل تلك البلاد، فغلبهم، ومَلِكَهم، وقبض على ملكِهم، ولم يزالوا في الهند بلداناً كثيرة، وأقاليم متسعة يجلبون منها كل سنة ما يغنيهم».

ويتابع الغساني: «وبحصول هذه البلاد الهندية ومنفعتها وكثرة الأموال التي تُجلب منها صار هذا الجنس الإسبنيولي اليوم أكثر النصارى مالاً وأقواهم مدخولاً، إلا أن الترف والحضارة غلبت عليهم، فقلما تجد أحداً من هذا الجنس يتاجر أو يسافر للبلدان بقصد التجارة كعادة غيرهم من أجناس النصارى مثل الفلامنك والإنجليز والفرنسيس والجنويين وكذلك المهنة التي يتداولها السقطة والرعاع وأرذال القوم، يتأبى عنها هذا الجنس ويرى لنفسه فضيلة على غيره من الأجناس المسيحيين»[٨].

وفي وجه آخر من وجوه الشبه بالحضارة العربية-الإسلامية التي تقدم فيها أبناء الأمم المجاورة على العنصر العربي يقول الغساني: «وأكثر من يستعمل هذه الحرف المهينة في بلاد إسبانيا جنس الفرنسيس وذلك حيث كانت بلادهم ضيقة المعاش والأرزاق، صاروا يتقلبون في بلاد إسبانيا، بقصد الخدمة واقتناء المال وجمعه، ففي أيام قلائل يجمع أموالاً جمة، ومنهم من يرغب عن بلاده ويستوطن بهذه البلاد، وإن كانت غالية الأسعار، فإن موردها كثير، وجلُّ هذا الجنس يَعُدُّ نفسه من أتباع المخزن [الدولة ومؤسساتها] أو من الجيش، ويردع نفسه عن خدمة الصناعة، أو السبب [السعي إلى الرزق] والتجارة، رجاء أن يُعدَّ من الكبار أو يورثها لخلفه إن لم يدركها»[٩].

والرؤية هذه تنسجم مع أفكار ابن خلدون، على ما يرى برنارد لويس[١٠]، كما تتلاقى مع تشخيص قدَّمه المؤرخ الغربي الكبير غيبون لأسباب انحطاط ممالك المسلمين، الذي يقول: «أرخى ترف الخلفاء، عديم الجدوى لسعادتهم الشخصية، (بحسب ما يُستدل من قول لأحد الخلفاء في الأندلس)، الأعصابَ وأنهى تقدُّم الإمبراطورية العربية. كانت الفتوحات الزمنية والروحية هي الشغل الوحيد لخلفاء محمد الأوائل؛

---

(٨) محمد الغساني الأندلسي، رحلة الوزير في افتكاك الأسير ١٦٩٠–١٦٩١، ص٧١-٧٢.

(٩) المصدر نفسه، ص٧٢.

(10) Lewis, *The Muslim Discovery*, p 197.

وبعدما وفَّروا لأنفسهم ضرورات الحياة، اهتموا بتوجيه العوائد كلها نحو ذاك العمل المفيد. أدى تعدد حاجات العباسيين واحتقارهم للاقتصاد إلى إفقارهم. وعوضاً عن متابعة هدف الطموح العظيم، صرفوا وقتهم واهتمامهم وقوة إدراكهم على المباهاة والمتعة. وأساء الخصيان والنساء استخدام ثمرات الجرأة والبطولة، وامتلأ المعسكر الملكي بترف القصر. وعمَّ مزاج مشابه بين رعايا الخليفة. لقد رقَّت حماستهم بمرور الوقت وحلول الرفاه. وسعى هؤلاء إلى الثروات عبر الصناعة وإلى الشهرة عن طريق الاهتمام بالأدب وإلى السعادة في دعة الحياة المنزلية. لم تعد الحرب شغف السراسنة؛ ولم تعد كافية زيادة الرواتب أو المنح المتكررة لجذب أولئك الأبطال المتطوعين الذين احتشدوا تحت رايات أبي بكر وعمر أملاً في الحصول على الغنائم وفي دخول الجنة»[11]. مفهوم أن الرؤية هذه لأسباب الانحطاط العربي تصدر عن عقل يمجِّد البطولة بمعناها العسكري ولا يرى في الآداب والفنون والحياة المنزلية سوى مقدمات للسقوط والانحدار.

وفي مكان آخر يقول غيبون عن الفتوحات: «امتد خط المسيرة المظفرة فوق ألف ميل من صخرة جبل طارق إلى ضفاف [نهر] اللوار؛ تكرار المسافة ذاتها كان سيحمل العرب إلى تخوم بولندا ونجاد اسكتلندا؛ وليس عبور الراين بأصعب من عبور النيل أو الفرات وربما كان في وسع الأسطول العربي الإبحار من دون معارك وصولاً إلى مصب نهر الثيمز. وربما كانت ترجمة القرآن تُدرَّس الآن في مدارس أوكسفورد وتلقى من منابرها البراهين على قداسة وحقيقة الوحي المحمدي أمام أناس مختونين»[12]. وفيما يرى غيبون أن العالم المسيحي أُنقذ من الشقاء هذا بفضل شارل مارتل الذي انتصر على العرب والمسلمين في تورز، يعيد آخرون الفضل في إنقاذ المسيحية إلى الإمبراطور البيزنطي ليو الثالث الذي صدَّ الحصار العربي الثاني على القسطنطينية.

ويتيح الاشتراك بين الوزير الغساني وغيبون، في البعد في الزمن عن الفتوحات واطِّلاع كل منهما على ما اختمر في ثقافة قومه من تقييم لتلك الأحداث التاريخية

---

(11) Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. 5, p 435- 436.

(12) Ibid, p 423.

وانعكاساتها على الحاضر، تقديم رؤى أقل توتراً من تقييمات مؤرخين سابقين عاينوا الحروب و وعانوا منها، على الرغم من أن كل من الوزير المغربي والمؤرخ الإنكليزي لا يزعم الدفاع عن أفكار الطرف الآخر ولا التصالح معه، فيما تغيب المرارة المتوقعة عن كتابات الغساني الذي يُفترض، في عين القارئ المعاصر على الأقل، أن يمثل الجانب المهزوم في مواجهة حضارية شاملة. والسرد التاريخي عند الغساني وغيبون وكثر غيرهما من المؤرخين لا يلغي حقيقة أن مشكلات جمة تعترض المناهج التي سبرت الوقائع المتصلة بالفتوحات.

هناك، أولاً، مشكلة المصادر. يلخِّص مؤرخان غربيان، قديم وحديث، الصعوبات التي تواجه الباحث عن مواد تتعلق بالفتوحات العربية في المصادر التاريخية البيزنطية والأوروبية عموماً بتجاهل الوقائع والانتقائية الطاغية عند ثيوفانس، خصوصاً أن المؤرخين اليونانيين «لم يبدوا اهتماماً بالاحتفال بانتصارات أعدائهم» كما يرى غيبون[١٣]، إضافة إلى التحيُّز والتشوُّش الذي يولِّده البعد في الزمن عن الأحداث والسعي إلى تبرئة الإمبراطور من تبعات الهزائم على الرغم من أن عقيدة المشيئة الواحدة التي نشرها هيراكليوس كانت مكروهة من البيزنطيين الذين عاشوا بعد انتهاء حكم سلالته، بحسب كايغي[١٤].

أما الاعتماد على المصادر غير التاريخية، أي كتب القداديس وسجلات الكنائس وسِيَر الشهداء والقديسين التي لا تغيب عنها الإشارات إلى التطورات السياسية والاجتماعية للمجتمعات التي تحتضن المؤسسات الدينية - وعظات بطريرك القدس سفرونيوس مثال على ذلك - فلا توفِّر روايات تاريخية متماسكة بل تقدم لمحات قد تكون غنية، بل ثمينة، عن أحوال المؤمنين وعلاقاتهم بالفاتح العربي المسلم، لكنها ليس كافية لرسم المشهد التاريخي من زواياه المختلفة. ولم يكن هذا همَّ كتَّاب تلك المصادر على أي حال[١٥]. بل إن ما شغل بال الكاتب المنتمي إلى أي من الشعوب المغلوبة، كان

(13) Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. 5, p 296.

(14) Kaegi, *Byzantium*, pp 3-4.

(15) Ibid, pp 6-7.

إعطاء شعبه معنى لتاريخه، بأمجاده ونقائصه... فلا يقوم هنا عمل لجمع الوثائق فقط، بل يحدد كذلك ما هو صالح لتربية شعبه، كما يقول جان موريس فييه في مقدمته لكتاب **تاريخ الزمان** لابن العبري[١٦] الذي يوسِّع المهمة هذه لتشمل التركيز على العامل الإنساني إلى جانب الإلهي في تفسير أسباب الأحداث.

ويشكو المتخصصون في فترة نهاية العصر اليوناني-الروماني التي شهدت بداية الفتوحات العربية من ضآلة المدونات الموثقة التي يمكن الاستناد إليها باطمئنان نسبي. ويقول باحث حديث إنه «يمكن إلى حد ما النظر إلى ندرة الكتابات في الفترة بين العامين ٦٣٠ و٧٩٠ باعتبارها نتيجة لانهيار جزء كبير من المجتمع التقليدي للبحر المتوسط في ذلك الوقت. وقد عنى انحطاط المدينة القديمة انهيار القاعدة التقليدية للنظام التربوي: أي تضاؤل عدد الذين يمكن أن يكتبوا «التاريخ». كما أن هناك ندرة في ما يمكن الكتابة عنه: تفاصيل انهيار المقاطعات البيزنطية الشرقية أمام العرب والهزائم التالية لها ليست مواد مُرحباً بها عند الكتاب البيزنطيين، وكانت تُغيَّب، كما عند نيكوفوروس وثيوفانس، أو تُروى استناداً إلى المصادر السريانية والعربية»[١٧].

المبالغة والندرة، والإفراط والتجاهل، والتضخيم والتشويه وصولاً إلى التزييف الصريح لغايات سياسية كتحسين مواقع أقلية ما حيال السلطة أو رمي الخصم الديني بالآثام والنواقص، ليست كلَّ ما اكتنف الرواية التاريخية للفتوحات العربية من مشكلات، إذ ثمة أسئلة تتعلق بالمصادر الأولى التي اعتمد المؤرخون والإخباريون عليها. فقد حصل انتقال المعلومات عن العرب والإسلام إلى الغرب والمؤرخين الغربيين في الكثير من الأحيان عن طريق كتابات لكتَّاب سريان كتبوا باليونانية ثم نُقلت أعمالهم إلى اللاتينية على غرار **المدوَّنة البيزنطية العربية** و**المدوَّنة الهيسبانية**. وبات من شبه المسلَّم به أن ثيوفانس استند في معلوماته عن الفتوحات وعن أحوال العرب

---

(١٦) أبو الفرج جمال الدين بن العبري، **تاريخ الزمان**، دار المشرق، ط٢، ٢٠٠٥، ص١٥.

(17) Andrew Louth, «The Byzantine Empire in the Seventh Century», in Paul Fouracre (Editor), *The New Cambridge Medieval history*, vol. 1 c. 500. 700, Cambridge University Press, 2008, p 293.

عامة حتى سقوط الدولة الأموية إلى ثيوفيلوس الرهاوي (Theophylus of Edessa)[١٨]. ولا يستبعد هويلاند أن يكون بعض الروايات التي أوردها مؤرخون من غير المسلمين قبل أن تذكرها المصادر الإسلامية قد تناهى إليهم من طريق ما كان المسلمون يرددونه قبل تدوينه، أي إنها الرواية الإسلامية للأحداث قبل كتابتها وتدوينها على أيدي المسلمين[١٩].

يطرح التداخل في المصادر مشكلة جديدة، حيث تبدو فكرة تبنّي رواية مزيفة للوقائع التاريخية من قبل المصادر الإسلامية وغير الإسلامية معاً قابلة للتصديق على النحو الذي حاول إقامة البرهان عليه المؤرخ الإسباني إغناسيو أولاغيه (Ignacio Olague) في كتابه «الثورة الإسلامية في الغرب»[٢٠]، معتبراً أن ما يُصطلح على تسميته «الفتح العربي للأندلس» هو اسم رمزي للانتقال التدريجي من الإيروسية إلى الإسلام الذي عمَّ المقاطعات البيزنطية الجنوبية وامتد إلى إسبانيا، وأن تحوُّل الإسبان من الإيروسية إلى الإسلام لم يلقَ قبولاً بين المثقفين المسيحيين الذين تمسكوا بـ «الدفاع عن خرافة الغزو»[٢١]. فبعد قرون من الانتشار البطيء للدين واللغة والحضارة، ووسط تضافر عوامل بيئية قاسية وأخرى سياسية دفعت جماعات من وسط إسبانيا إلى التقدم صوب وسط فرنسا، لم يجد المؤرخون المسلمون تفسيراً لنجاحاتهم سوى التأييد الإلهي الذي حظيت به أقلية مؤمنة فتحت الأرض بحد السيف.

قابَل هذا التفسير ذهول المسيحيين عن فهم أسباب تراجعهم الفكري والحضاري أمام ما لم يكن يتجاوز في نظرهم «الهرطقة»، المنشقَّة عن النسطورية، أو المتآلفة مع الأروسية تارة أخرى، أو المتفرعة من أصل يهودي. المخرج من هذا المأزق المنطقي تمثَّل في اعتماد نظرية الفتوحات العسكرية. وبحسب أولاغيه، اندغمت هنا مصالح المسلمين والمسيحيين، المنتصرين والمغلوبين، في ساحة المواجهة الإيديولوجية والسياسية

---

(18) Hoyland, *Seeing Islam*, pp 420-421-431.

(19) Ibid, p 592.

(٢٠) اضطررنا لاستخدام ترجمة الكتاب وتلخيصه اللذين قام بهما إسماعيل الأمين ونشرهما بعنوان **العرب لم يغزوا الأندلس**، دار رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١.

(٢١) **العرب لم يغزوا الأندلس**، ص١١٧.

والتاريخية، لصوغ رواية تقوم على الفتح والغزو والبطولات العسكرية[٢٢]. ولا ينكر المؤرخ الإسباني إمكان حصول معارك عسكرية في المشرق، لكنه يرى أن نموذج الفتح العربي للأندلس إنما هو إسقاط متأخر لحركة المرابطين الذين عبروا البحر من المغرب وفتحوا الأندلس، في حين أن الفتح الأول، إذا جاز التعبير، أي ذاك الذي حصل حوالي عام ٧١١، اقتصر على حركات التبشير التي قام بها عدد محدود من التجار والفقهاء الذين استقبلتهم إسبانيا الإيروسية كمخلِّصين من عسف السلطات القوطية المتداعية والكنيسة والنخب التي انتقلت إلى الكنيسة «الرسمية».

عن المصادر والمناهج

يجدر القول إن أولاغيه ينتمي إلى المدرسة التي ترى في كتب التاريخ العربي أعمالاً أدبية يسيطر عليها الخيال الجامح وليس سرد الوقائع التاريخية؛ بل إن «جميعها (النصوص العربية عن تاريخ الأندلس) من النوع الخرافي الذي لا يحمل قيمة وثائقية»[٢٣]. تتكثَّف عند هذه النقطة مسألة التعامل مع المصادر لتتحوَّل من سؤال الكمِّ إلى مشكلة النوع، أو بالأحرى إلى قضية قائمة بذاتها تتعلق بالمنهج الذي يُفترض أن يقرأ المؤرخ المصدر من خلاله. فجون وانسبرو (John Wansbrough) يرى أن الكتاب المسلمين، ومنذ تدوين السيرة النبوية، اعتمدوا على نشر «ما يجب أن يُقرأ».

بناءً على ذلك، يتعيَّن النظر إلى النصوص التاريخية العربية «الأدبية» بعين النقد الأدبي وليس عبر البحث التاريخي. ويوجز ألفريد دي بريمار الإشكالية بالقول إن «التحليل الجديد إذ يلحُّ على الطابع الأدبي للمصادر الإسلامية، يتيح لنا أن نتحرر أكثر من اللزوم من الإطار الضيق الذي حصرتنا فيه المناهج التاريخية التي تتلاءم أساساً مع المواد الوثائقية لا مع النصوص ذات الطابع الأدبي نفسه؛ فهو يركِّز على وحدة المقصد العام للمؤلفين المسلمين القدماء، أكثر منه على التمحيص النقدي للنصوص كما مارسه الاستشراق الكلاسيكي بهدف التوصل إلى معرفة «ما حدث تاريخياً فعلاً».

---

(٢٢) **العرب لم يغزوا الأندلس**، ص٢٦٦-٢٦٨.

(٢٣) المصدر نفسه، ص٣٨-٤١.

والواقع أن المقصد العام للمؤلفين المسلمين هو مقصد بيئة منتجة للنصوص؛ ومؤلفو هذه النصوص، الذين كتبوها بعد قرنين من حصول الأحداث الفعلية، مفعَمون بعاطفة الانتماء إلى أمة جديدة حريصة على تأكيد فرادتها والدفاع عنها تجاه الأمم الأخرى»[٢٤].

التسليم، ولو على سبيل الجدال، بأن المصادر العربية والإسلامية هي في نهاية المطاف مصادر أدبية إخبارية غير تاريخية بالمعنى الدقيق للكلمة، يرفع مشكلة المنهج مجدداً. والحال أن المدارس التاريخية الحديثة باتت متَّفقة على تغيُّر المناهج تبعاً لتغيُّر الظروف السياسية والاجتماعية والتاريخية التي تنتجها.

وفي أوائل القرن العشرين، تأثَّر تصنيف المؤلفات التي تُعنى بتاريخ القرون الوسطى بالنزعة الأمبيريقية الإيجابوية (Positivist Empiricism) التي تعتقد بإمكان إعادة صوغ الأحداث بدقة، وخصوصاً السياسية منها وتاريخ المؤسسات وبلوغ «الحقيقة» التاريخية، ما أدى إلى تجاهل العديد من المصادر التي اعتبرت غير موثوقة أو لا تعكس شيئاً يُذكر على صعيد التاريخ السياسي الذي أولته تلك المدرسة عناية كبرى. ووصف فرناند بروديل (Fernand Braudel)، وهو من كبار «مدرسة الحوليات» (Ecole des Annales) إلى جانب لوسيان فيفر[٢٥] (Lucien Fèbvre) ومارك بلوخ (Marc Bloch) التاريخ السياسي بالزبد الذي يعلو رؤوس أمواج حركات المد العظيمة للتاريخ.

بهذا المعنى، لم يعد مهماً إذا كان لدى المصدر «المكتوب» ما يقوله عن الحدث السياسي وصُرف النظر عن المصادر بصفتها مجموعة من الأقاصيص وبات البحث يجري فيها بحماسة على أنها أساليب قديمة تعكس أراء في العالم وطرائق في التفكير سادت في الحقبة المعنية بالدراسة، ما فتح الباب واسعاً أمام دفق من المصادر الجديدة ومن القراءات المختلفة للتاريخ، وهو ما يعكس تأثراً بالتفكير الماركسي في التاريخ

(٢٤) دي بريمار، **تأسيس الإسلام**، ص٢٥.
(25) Lucien Fèbvre, *Combats pour l'Histoire*, Librairie Armand Colin, Paris 1992.

لأنه يُدخل في الدراسة كل العناصر التي أدت إلى تغيير المجتمع وليس فقط العنصر السياسي[٢٦].

ولم يكن الحذف والإضافة على متن النص من أعمال الخيانة والتزوير، بالمعنى الشائع اليوم. وتكاد جميع النصوص القديمة تتشارك في تعرُّضها لتغييرات كبيرة أو صغيرة قامت بها أعداد من النسَّاخ والورَّاقين والكهنة والتابعين والتلامذة، بعد موت الكاتب الأول[٢٧]. لقد رأى هؤلاء في ما كانوا يقومون به متابعة لمسيرة المؤلف أو القديس أو الفقيه أو المعلم الراحل، فزادوا ما رأوه منسجماً مع التطورات في السياسة والقيم والحقائق الاجتماعية، ومحوا ما شعروا أنه فقد أهميته. هذا إلى جانب عدد من المتابعين الذين لم يروا بأساً من وضع اسم معلمهم على عملهم الخاص، كمتابع ثيوفانس وغيره، ناهيك عن الكتَّاب الذين نحلوا مصنفات كاملة ووسموها بأسماء شخصيات دينية أو فكرية قديمة. بهذا المعنى يصحُّ اعتبار القسم الأكبر من النصوص التاريخية، العربية وغير العربية، أعمالاً أدبية يتعيَّن أخذها على محمل الجد من هذه الزاوية بصفتها الدليل والمرشد إلى التصورات الإيديولوجية والسياسية للجماعة التي يعبِّر العمل عن آمالها ومخاوفها.

وفي الإطار ذاته، يقول مؤرخ حديث إن فكرة وجود نص من مصدر محدد هي فكرة حديثة. وإذا كان ثمة اهتمام بوظيفة نص ما من القرون الوسطى، أو باستقبال الأفكار وإعادة بثها في المصادر التي في متناولنا، فعلى المرء أن ينأى عن فكرة وجود نص واحد أصيل. ولفهم السياق الذي كان سائداً في القرون الوسطى، يتعيَّن إدراك أن نصاً ما يمكن أن يوجد في صيغ مختلفة يرى المعاصرون لزمن تدوينها أنها جميعها أصلية[٢٨]. أما الدروس المستقاة من الأبحاث التي أُجريت في العقود الماضية، فقد أظهرت أنه في سبيل فهم هذه المصادر «القديمة» يتعيَّن وضعها في سياقاتها التي كتبت فيها. والدوافع السياسية التي تقف وراءها، تجعل من تأليفها اكثر ارتباطاً بالدوافع . في

(26) Guy Halsall, «The Sources and their Interpretation» in Fouracre, *The New Cambridge Medieval History*, vol. 1, p 57.

(27) Hoyland. *Seeing Islam*, pp 37-39.

(28) Halsall, *The Sources*, p 62.

المقابل، تتضاءل كثيراً أهمية النصوص والمصادر باعتبارها كنوزاً من الماضي القديم، بحسب ما ساد الاعتقاد. في الوقت ذاته، تصبح المصادر هذه قيّمة جداً لتفحُّص الثقافة السياسية والإيديولوجيا السائدة في الأزمان والأماكن التي كُتبت فيها: القسطنطينية في منتصف القرن السادس، إسبانيا في مطلع القرن السابع، ويسكس (في إنكلترا) في أواخر القرن التاسع، على سبيل المثال. تنطبق هذه الدروس على الكثير من المصادر الأخرى التي كُتبت في الفترة موضوع الدراسة[٢٩]. هذه المقاربة لا تحمل الاطمئنان إلى نفس كاتب من طلاب المعالجة النقدية للنصوص التي بين يديه. وتبدو هذه المعالجة من رابع المستحيلات خصوصاً عند تجلبب النص بالرداء الديني. وعلى سبيل المثال، يحتجُّ هارلد موتزكي (Harald Motzki) على المأزق الذي تفرضه السيرة النبوية على الباحث قائلاً: «من جهة نجد أنه من المستحيل أن نكتب سيرة تاريخية للنبي من دون أن نُتَّهم بأننا نستخدم المصادر القديمة بشكل غير نقدي، ومن جهة أخرى، عندما نستخدم هذه المصادر بشكل نقدي، فإننا نجد بكل بساطة أنه من المستحيل أن نكتب مثل هذه السيرة»[٣٠].

إن وجود عدد، ولو محدود، من النصوص التي كتبها مؤلفون غير مسلمين والتي تناولت الإشارات الأولى إلى الدين الجديد وإلى الفتوحات، قبل حوالي قرنين من بداية تدوين المسلمين لتاريخهم، أغرى بعض المؤرخين بانتهاج طريق يهمل المصادر العربية والإسلامية ويعمل على إعادة بناء الرواية التاريخية (الفتوحات العربية في حالتنا هنا) استناداً إلى المصادر غير العربية وغير المسلمة. وبحسب ما ذكرنا في المقدمة، لم نغفل عن النواقص الكبيرة في المصادر غير العربية، بل حاولنا استنطاق محمولها الإيديولوجي والثقافي، أكثر من البحث عن حقائق ووقائع تاريخية.

وتذهب المؤرخة كارول هيلنبراند (Carole Hillenbrand) إلى القول إنه «على الرغم من الإثارة في هذه المقاربة (الاعتماد على المصادر غير العربية لإعادة

---

(29) Halsall, *The Sources*, p 67.

(٣٠) دي بريمار، **تأسيس الإسلام**، ص٣٨. المؤرخ العربي الراحل سليمان بشير عانى أثناء وضعه مقدمة في **التاريخ الآخر** من المأزق ذاته.

بناء رواية للتاريخ العربي والإسلامي)، إلا أنها عقيمة. فالمراجع المسيحية واليهودية نظرت إلى صعود الإسلام عبر مؤشّر سوء الفهم والإجحاف، وتمتد في إطار طويل من الزمن التاريخي و غالباً ما تعاني من سوء هضم في فهم الأحداث التي تتناولها وتعمها بالقدر ذاته الرؤى الأحادية والعناصر الإيديولوجية على غرار كتابات المسلمين. وفوق كل ذلك، هي غير موضوعية على نحو كاف لتشكّل تصحيحاً للنص التقليدي الإسلامي. ولا شك في أن البراهين التي تقدمها المصادر المسيحية من القرنين السابع والثامن تحتاج إلى معرفة أفضل، وتعكس السياق الذي كان المسيحيون يستجيبون فيه لوجود الإسلام. ومهما يكن من أمر، من الخطير محاولة إعادة بناء التطورات المبكرة في الإسلام بالاعتماد اعتماداً كبيراً على براهين المصادر غير المسلمة. ثمة أسئلة أخرى من نوع العلاقة المتداخلة بين المصادر المسلمة واليهودية والمسيحية ما يتطلب المزيد من الدرس»[٣١].

ويبدو هويلاند متفقاً تمام الاتفاق مع هيلنبراند. فيقول إنه ينبغي أولاً التمييز بين المصادر التي تحدثت عن المسلمين وقرب أصحابها أو بعدهم عن التجربة المباشرة. ففي حين يستند البعض إلى معاينات حسية، كيعقوب الرهاوي الذي رأي «بعينيه» المسلمين في مصر يتجهون أثناء صلاتهم إلى الشرق وليس إلى جهة الكعبة في مكة، يستقي آخرون مثل سيبيوس معلوماتهم من شهود أو جنود وقعوا في أسر المسلمين. لكن الأكثرية تعتمد على الأقاويل والأخبار المتواترة، ما يضع جديتها موضع شك[٣٢]. فيعقوب الرهاوي وسيبيوس وسوفرونيوس، على سبيل المثال، لم يكونوا ملمّين بالخلفيات التي أدت إلى ظهور الإسلام، وهم لم يزعموا إلماماً كهذا على أي حال. لقد تعاملوا مع المسلمين والإسلام كظاهرة تحمل عناصر مألوفة كالغزوات البدوية التي لم تغب عن المنطقة منذ فجر التاريخ، وعناصر أخرى جديدة مثل المطالب التي

(31) Carole Hillenbrand, «Muhammad and the Rise of Islam» in Fouracre, *The New Cambridge Medieval History*, vol. 1, pp 328-329.

(32) Hoyland, *Seeing Islam*, p 593.

تتعلق بفرض الضرائب وتغيير العادات والانضمام إلى منظومة جديدة من القيم الدينية والاجتماعية.

وكان كتاب مايكل كوك وباتريشيا كرون **الهاجرية**(٣٣) قد أثار ضجة بين دارسي التاريخ العربي والإسلامي، في منهجه النابذ للمصادر العربية والإسلامية وفي استنتاجاته في شأن الأدوار التي اضطلعت بها الشخصيات المحورية في الدعوة المحمدية ثم في الفتوحات، وفي محاولته وضع تطور الإسلام تأسيساً على الأفكار المسيحية-النسطورية واليهودية-السامرية بسبب اعتراف الإسلام بيسوع المسيح ورفضه للتثليث من جهة، وبسبب اعتماده في قصصه على الكتب الخمسة الأولى للتوراة أي الكتاب الذي اعتمدته طائفة السامريين، من الجهة الثانية.

لكن ذلك لا يلغي حقيقة أن الكتاب ينطوي على مقاربة جديدة للمناخات الفكرية والاجتماعية التي سادت المناطق التي تعرضت للفتح العربي. وسار عدد من المؤرخين الغربيين على هذا الطريق بتوفيق أقل، كسعي كريستوف لوكسنبرغ (Christoph Luxenberg) إلى تقديم قراءة سريانية-آرامية للغة القرآن وتفكيك سوره وآياته من هذه الزاوية(٣٤). وعلى الرغم من بعض الملاحظات البليغة والعميقة حول الوسط الذي نما فيه الإسلام، يتعذر إغفال المصادر العربية إغفالاً تاماً حتى لو كانت تلك المصادر لم تُعرَض بعد على النظر النقدي، ذلك أنه يمكن البرهان على «تاريخية» الكتب العربية لا على نزوعها «الأدبي» فحسب، كما أن مصادر عربية عدة أصبحت ركناً أساسياً في فهم تاريخ الشعوب المغلوبة، على النحو الذي يعرض فيه الطبري تاريخ الإمبراطورية الساسانية في مؤلَّفِه الكبير.

مع ذلك، لا يصح التعامي عن حقيقة ميل المراجع العربية إلى التضخيم والمبالغة وازدياد هذه الظاهرة كلما ابتعد الكاتب في الزمن عن الحدث. وهذا ما يلاحظه جيب، على سبيل المثال، أثناء مقارنته بين الروايات العربية عن فتوحات آسيا الوسطى حيث

(33) Crone, Cook, *Hagarism*.

(34) Christoph Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*, Verlag Hans Schiler, 2007.

يقول إن «الطبري هو الأكثر ثقة ثم البلاذري واليعقوبي في حين أن ابن الأثير عمل على تنقيح الطبري واتَّبع الخطَّ الأشدَّ ميلاً إلى المبالغة»[٣٥].

سؤال آخر يستحق البحث عن إجابات هو: هل أوصلت الشعوب المغلوبة وجهة نظرها في الفتوحات الإسلامية إلى أجيالها التي جاءت بعد تلك الأحداث وإلى الشعوب الأخرى وإلى الفاتحين أنفسهم؟ قياساً على تعقيد ظاهرة الفتوحات وتركيبها، لا تصح الإجابة التبسيطية المختزلة، إذ إن المسألة لا تتعلق برواية يقدمها المغلوبون تواجه وتقابل رواية الفاتحين. ففي الكثير من الحالات اشترك المغلوبون في فتح بلاد جديدة، مثل الجنود الإيرانيين الذين تقدموا نحو وسط آسيا، والبربر الذين انتقلوا إلى الأندلس، والبحارة المصريين والسوريين الذين شكلوا عصب الأساطيل الإسلامية في الصراع مع بيزنطية في البحر المتوسط.

ولم يكن جميع الجنود من المسلمين أو على الأقل ممن رسخ إسلامهم، سواء كانوا من العرب أو من غير العرب، بدليل حالات الانتقال إلى صفوف الأعداء والانشقاق وترك المعركة. لقد كانت الجيوش العربية تضم خليطاً من الشعوب والأديان ليس فريداً في بابه. والاشتراك في القتال إلى جانب المسلمين أو ضدهم لم يعنِ بحال، بالنسبة إلى أبناء الشعوب المفتوحة، موقفاً صارماً مبنياً على أسس عقيدة أو سياسة، بحسب ما أوضحت كتابات يعقوب الرهاوي، على سبيل المثال، بل كانت انجرافاً في تيار عريض من الأفعال والردود عليها. وبعد هدوء المعارك وعودة الجنود إلى ديارهم واستقرار الأوضاع السياسية، راحت الشعوب المغلوبة تندمج على درجات ومستويات متباينة بالدولة الجديدة ثم تنتج أشكال حكمها الخاصة ومقاطعاتها شبه المستقلة ثم دولها التي لا تدين للمركز سوى بذكر اسم الخليفة أثناء صلاة الجمعة. بل إن الشعوب تلك أنتجت أراءها في الإسلام وتفسيراتها له، وبعضها استنبط مذاهب إسلامية توائم حساسياته القومية.

(35) Gibb, *The Arab Conquests in Central Asia*, p 12.

وتتحدى أوضاع المغلوبين في أقاليم الدولة الإسلامية التي تحولت دولاً مستقلة لاحقاً تفسيرات تسعى إلى وضع قوانين عامة لعلاقات الغزاة بالشعوب المغلوبة. ويبدو مبرراً اعتراض تشوكسي[٣٦] على تعميمات سبيفاك (Spivak) عن نتائج دراسات «مجموعة دراسات التابع» (Subaltern Studies Group) التي اعتبرت أن مهمة التغيير تقع على عاتق المتمرد أو «التابع»[٣٧]. يتوجه الاعتراض إلى إطلاقية التعميم إذ إن حالة «التابع» في البلدان التي تعرضت للفتوحات الإسلامية تختلف جذرياً عن تلك التي عاشها سكان المستعمرات البريطانية في القرون القليلة الماضية. وتقدُّم عائلات الجنود العرب وإقامتهم على تخوم البلدات في الهضبة الإيرانية ومباشرة الرعي هناك لا يمكن أن يقارَن بربط عجلة إنتاج النسيج في الهند بحاجات مصانع مانشتسر. الاختلاف الواضح بين انتقال النخبة الزرادشتية إلى حالة التبعية لطبقة جديدة من الممسكين بالسلطة السياسية، من العرب والإيرانيين المسلمين، وبين حكم «الراج» في الهند، لا يدع مجالاً للمقارنة بين الحكم الإسلامي، في الموجة الأولى من الفتوحات على الأقل، وبين الحكم الكولونيالي الحديث. هذا من دون إغفال مواقف قديمة وجديدة عبَّر عنها أبناء الشعوب المغلوبة السابقة حيال السيطرة الإسلامية وتبعاتها.

المثال المتعلق بإيران ذات الإرث الثقافي العريق والهوية القومية الواضحة والدين «الوطني» والكيفية التي تمثَّلت بها الإسلام والمكونات الثقافية والحضارية العربية الأخرى، خصوصاً اللغوية منها، يحتمل النقل إلى البلدان الأخرى التي تتشارك مع إيران في بعض الصفات وتختلف عنها في أخرى، كمصر التي كانت قبل الفتح قد طورت مذهبها المسيحي واحتلت كنيستها مكاناً خاصاً في بنيتها الاجتماعية، في حين تركت السلطة السياسية للمحتل البيزنطي، فيما تكتنف ظاهرة اعتناق الإسلام بين المصريين وغيرهم من الشعوب المغلوبة سمات اقتصادية وسياسية واجتماعية معقدة وممتدة في الزمن.

---

(36) Choksy, *Conflict and Cooperation*, p 139.

(37) Gayatri Chakravorty Spivak, «Subaltern Studies: Deconstructing Histography» in R. Guha & G.C Spivak, *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, 1988, p 3.

نهاية الفتوحات

سواء كانت الفتوحات سلسلة من العمليات العسكرية رافقها نشر تعاليم جديدة بقدر من القسر والإكراه اجتاحت الإمبراطوريتين القديمتين بسرعة غير مسبوقة، أو تقدم دعوة دينية حملها تجار مؤمنون وعمَّت بفضلهم من طريق النقاشات والمجادلات، أو مزيجاً من الوسائل العنيفة والسلمية أدغم فيها الغزو البدوي القديم بدعوة عمَّت تدريجاً وشهدت هي ذاتها تطوراً نوعياً من خلال احتكاكها بتقاليد وأفكار وأيديولوجيات الشعوب غير المسلمة، فالواقع يقول إن موجة الفتوحات (بالمعنى الواسع للكلمة) توقفت في منتصف القرن الثامن تقريباً.

ولا يزال البحث في مركزية أو لامركزية الفتوحات غير محسوم، بمعنى صدورها عن قرار متخذ على مستوى قيادة سياسية توجه قواتها العسكرية نحو أهداف محددة مسبقا ضمن استراتيجية عامة(٣٨). والمصادر العربية لا تحمل إجابة كافية في هذا المجال على الرغم من أن المناخ العام للرواية العربية مبني على تطور الفتوحات من حرب إقليمية محدودة في المناطق المتاخمة للجزيرة العربية إلى حركة امتدت على ثلاث قارات.

نقول الموجة الأولى، لأن الفتوحات، في رأي بعض المؤرخين الغربيين على الأقل، استؤنفت في الاندفاع التركي الضخم على الأراضي الأوروبية والذي وصل إلى فيينا وحاصرها مرتين. وربما يجوز لنا تشبيه حصارَي فيينا في العامين ١٥٢٩ و١٦٨٣ بالحصارَين الأمويَّين للقسطنطينية لناحية آثارهما على طرفَي الصراع وانقلاب الفشل في الحصار الثاني، في كلتا الحالتين الأموية والعثمانية، إلى بداية انحسار تاريخي حيث شكلت معاهدة كارلوفيتز (Karlowitz أو Carlowitz) التي أعقبت فشل الحصار الثاني على فيينا، نقطة تحول في مسار الإمبراطورية العثمانية وأوروبا وبين هذه والإسلام(٣٩).

---

(38) Fred McGraw Donner, «Centralized Authority and Military Autonomy in the Early Islamic Conquests» in Averill Cameron (Edited by), *The Byzantine and Early Islamic Near East III*, The Darwin Press, 1996, pp 337-360.

(39) Lewis, *Islam and the West*, p 19.

كما أن إقامة دول إسلامية في الهند بعد الغزو الغزنوي والمغولي تدخل في إطار الفتوحات عند بعض الدارسين. ولم نتطرق إلى هاتين المرحلتين، التركية والمغولية، على أهميتهما الكبيرة في تحديد صفات العالم الإسلامي وثقافته وحضارته، لوقوعهما خارج نطاق بحثنا.

وإذ يحدد التاريخ التقليدي موعدين دقيقين لانتهاء موجة الفتوحات الأولى هما فشل الحصار الثاني للقسطنطينية عام ٧١٨ (ثم معركة أكرونيون Akronion قرب مدينة أفيون التركية الحالية، عام ٧٣٩)، وهزيمة العرب في معركة تورز أو بواتييه (Tours ou Poitiers) وسط فرنسا عام ٧٣٢، فهو يضع توقف التمدد العربي والإسلامي في خانة النجاح الذي أحرزه الغرب في تصديه بقيادة أبطال أفذاذ لغزوة من تلك الغزوات التي عرفتها أوروبا، على ما نجد عند غيبون. ومن دون التبخيس من أهمية الإخفاقات العسكرية العربية، يعزو باحثون آخرون استفادوا من تطور مناهج وأدوات الدراسة التاريخية «توقف الأعمال العدائية» إلى مجموعة من العناصر يصدر أكثرها من داخل الدولة العربية الإسلامية.

من الضروري هنا التمييز بين مسألتين: الأولى تتعلق بمدى التمدد الجغرافي للفتوحات العسكرية العربية-الإسلامية، التي لم تتسع رقعتها كثيراً بعد التاريخَين المذكورين حتى القرن الثالث عشر، وبين الحيوية والنفوذ والتطور التي شهدتها تلك الحضارة ورافقتها حتى فترة متأخرة بعد توقف التوسع العسكري. ولئن اتفق الباحثون على انحسار وهج الحضارة العربية-الإسلامية، فإنهم يختلفون على تعيين بدء التراجع العربي-الإسلامي بالمعنى السياسي العام. والحدث الذي يعيِّنه العديد من الباحثين العرب بدايةً لعصر الانحطاط هو سقوط بغداد في أيدي المغول عام ١٢٥٨.

بيد أن المؤرخين العرب الحديثين يتجاهلون حقائق عدة تتعلق بتوالي النجاحات التي حققتها الحضارة الإسلامية بعد غياب الدور العربي فيها غياباً شبه كامل. فموجة ثانية من الفتوحات بدأت في تلك الفترة في أوروبا وفي شبه القارة الهندية، كما ازدهرت علوم الفلك والفلسفة في إيران التي ظهر فيها الشاعر حافظ الشيرازي (١٣١٥ -١٣٩٠) في العهد المظفري والفيلسوف صدر المتألهين الشيرازي «الملا

صدرا» (١٥٧١-١٦٤١) في ظل الحكم الصفوي، فيما شهدت الآداب والفنون نهضة مشابهة في الإمبراطورية العثمانية في مجالات العمارة والتاريخ. أما الدولة المغولية أو التيمورية، الإسلامية أيضاً، في الهند فعاشت أجيالاً من الاستقرار والتقدم، في وقت كانت الإمارات الأوزبكية والتركمانية في وسط آسيا توسع نطاقات سيطرتها شمالاً. بناء على ذلك، يعتبر مارشال هودغسون (Marshall Hodgson) أن الحضارة الإسلامية لم تدخل طور الأزمة سوى بعد منتصف القرن السابع عشر، وأن المؤشرات التي استند إليها الباحثون للحكم بتأخر الأقاليم الإسلامية إنما استُقيت من الحواضر الإسلامية في منطقة البحر المتوسط التي تحولت إلى هوامش بالنسبة إلى الدول الإسلامية الرئيسة الثلاث: التركية العثمانية والإيرانية الصفوية والهندية التيمورية[٤٠].

من ناحية ثانية، ليست قليلة الأهمية تلك الملاحظة التي يوردها ميخائيل السرياني عن قيادة مسلمة بن عبد الملك حملة عسكرية حاولت التصدي لهجرة الأتراك في أذربيجان[٤١]. فقبل مرور مئة عام على الهجرة النبوية من مكة إلى المدينة وانطلاق حركة الفتوحات وما صاحبها من هجرات نحو فارس وبلاد الشام والعراق، راح العرب يكررون ذات الأدوار التي كانت تؤديها الإمبراطوريات القديمة تجاههم بالحيلولة دون توطنهم في مناطق الرعي الخصبة. ولعلها من الإشارات الغنية بالدلالات أن يكون مسلمة، قائد حصار القسطنطينية والعديد من الحملات في قلب آسيا الصغرى والأراضي البيزنطية، هو ذات القائد الذي تُناط به مهمة التصدي لزحف القبائل البدوية التركية نحو أطراف الإمبراطورية العربية الجديدة.

كانت الهجرات الكبيرة للشعوب، التي أدت إلى تغيير وجه العالم، أقوى من إرادة الخليفة في دمشق، تماماً كما كانت أشد عتواً من قدرات الإمبراطور البيزنطي أو كسرى الفرس. لم يوقف العرب زحف الأتراك في أذربيجان ولا أوقفت العرب هزيمة أمام أسوار القسطنطينية. وما اصطدم به «طوفان محمد» لم يكن «صخرة

---

(40) Marshall G. S. Hodgson, «The Role of Islam in World History», *International Journal of Middle East Studies*, vol. 1, n 2, April 1970, pp 103-104.

(41) Michel le Syrien, *Chronique*, p 501.

بطرس»، بحسب عنوان الجزء السابع من تاريخ تشكل المسيحية لتوماس آللايز[٤٢] (Thomas W. Allies)، بل إن انقلاب التوازن بين المسيحية والإسلام لم يحدث قبل حلول القرن الحادي عشر واعتناق النورمانديين والهنغار وبعض السلاف للمسيحية. ولم تعد، حينها، الحروب ضد العرب محلية ودفاعية، وترافق ذلك مع تعزيز علاقات البلدان المسيحية مع الشعوب المغلوبة، ما أدى إلى حشد أوروبا كلها للقتال إلى جانب الإسبان لطرد العرب والمسلمين وانتقال هذه الوحدة المسيحية إلى عامل محفِّز لتوسيع حروب الاسترداد لتشمل الأراضي المقدسة[٤٣].

التغييرات التي شهدها المجتمع والدولة العربيين-الإسلاميين لم تقلَّ جسامة عن انقلاب التوازن الديموغرافي والسياسي-العسكري مع عالم المسيحية. لقد وضعت حقائق وضرورات الإدارة اليومية للبلاد المفتوحة الشاسعة، السلطة الجديدة أمام واقع لا تلبيه الغنائم والأنفال والأسلاب. كان لا بد من استئناف الحياة الاقتصادية من حيث توقفت لحظة الفتوحات. أطاحت الضرورة هذه أهمية النخبة العسكرية العربية وغيرت مكان النخبة الدينية التي بات عليها التعامل مع مسائل الخراج والجزية وتقسيم الأملاك ونسبة الضرائب المستحقة على العرب المسلمين وعلى الموالي والمولَّدين وعموم أهل الكتاب. ويقرر نولدكه أن مشروع الدولة الدينية فشل بعد تغيُّر طبيعة موارد الدولة من الاعتماد الكامل على الأسلاب التي تأتي الفتوحات بها إلى محاولة توطين العرب في المناطق الزراعية من الإمبراطورية، على الرغم من بقاء علاقة الدولة العربية-الإسلامية أمتن بالدين ورجاله من أي علاقة مشابهة في الدول المسيحية[٤٤].

أما على مستوى مضمون الدولة الإسلامية، فقد أشار انسحاب الخليفة العباسي إلى سامراء وسيادة ظاهرة الجنود-العبيد، أو المماليك، إلى أفول حلم راود الخلفاء المسلمين وقبلهم الأباطرة البيزنطيين، بقيام حكم عالمي في ظل دين كوني. حالت ضآلة قدرات التواصل والهيمنة بمعنييها الثقافي والاقتصادي إلى استبدال فكرة الدولة

(42) Thomas W. Allies, *Peter's Rock in Mohammed's Flood*, London 1890.

(٤٣) رودنسون، **الصورة العربية**، ص٣١.

(44) Noldeke, *Sketches from Eastern History*, p 77.

العالمية بفكرة الاتحاد الديني والسياسي الفضفاض والإقرار بقيام دول تدين للخليفة بالولاء الشكلي(٤٥). ولم تتأخر الدول التي ترفض حتى هذا الانتساب الاسمي إلى الاتحاد العباسي عن الظهور. وجاءت الخلافتان الفاطمية في المغرب ثم مصر، والأموية في الأندلس، لتقولا إن الأقاليم قادرة على إنتاج شرعياتها الدينية والدنيوية في معزل عن خليفة بغداد الذي لم يعد يملك من مصير دولته بل ومصيره الشخصي شيئاً.

واختفت فكرة العقيدة الكونية من ساحة التداول السياسي، واختفى الإنجاز التاريخي الذي حققته دولة الخلافة الراشدة بتوحيد شبه الجزيرة العربية وإنشاء وحدة سياسية فيها وعادت قفار نجد والربع الخالي عصية على أي شكل من أشكال السلطة التي تتجاوز حكم التحالفات القبلية السائدة(٤٦). المدينة المنوَّرة ومكّة اللتان فقدتا أي دور في صنع سياسة الدولة الإسلامية منذ انتقال الخلافة من المدينة إلى الكوفة ودمشق، ظلتا هدفاً يلحُّ الاستحواذ عليهما على كل سلطة تبحث عن تعزيز شرعيتها في العالم الإسلامي. ولعلها من المصادفات أن تنتعش محاولات بعث فكرة الإيديولوجيا العالمية العابرة للحدود الثقافية والقومية مع انتعاش مساعي إعادة توحيد شبه الجزيرة. ولعلنا نعثر في تقدم الرأسمالية ونزول الأساطيل البرتغالية والهولندية والإنكليزية على ثغور شبه الجزيرة منذ القرن السادس عشر دافعاً مقنعاً لتحرك نزعات توحيدية ترمي إلى جني فوائد التجارة وحقوق العبور. بيد أن جملة هذه الظواهر يحتاج إيفاؤها أهميتها بحثاً خاصاً وإن كانت تتصل بموضوعنا هنا اتصالاً غير مباشر(٤٧).

والحال أن تعدد الأسباب التي مهّدت للفتوحات الإسلامية وسبقتها يوازي تعدداً في أسباب توقفها في القرن التاسع لجهة فقدان مبررات القيام بالمزيد من الحملات، حيث أدت الزيادة الكبيرة في أعداد المؤمنين إلى بروز الحاجة إلى تنظيم أوضاعهم

(45) Hoyland, *Seeing Islam*, p 17.

(46) Donner, *Early Islamic Conquests*, p 276.

(٤٧) من أجل دراسة ظاهرة الجنود المماليك في الإسلام يمكن العودة إلى كتاب باتريسيا كرون، **عبيد على الجياد.**

P. Crone, *Slaves on Horses*, Cambridge University Press, 1980 (2003).

وهو يعتمد على المصادر العربية حصراً على نقيض كتابها مع مايكل كوك: **الهاجرية** *Hagarism*.

وعلاقاتهم ببعضهم وبالسلطة الدينية والسياسية، وبالتالي إلى اكتشاف أهمية تطوير الفقه والشريعة. كما أسفر التبدُّل في التركيبة الاجتماعية-الاقتصادية في أعقاب مرحلة «التراكم الأوَّلي» التي قام العرب بها أثناء الفتوحات وانتقال أعداد منهم إلى السكن في البلدان المفتوحة وممارستهم للزراعة في المناطق التي حصلوا عليها جراء الفتح، ونضوب الغنائم، إلى البحث عن موارد للمعيشة عبر الزراعة والتجارة والصناعات الحرفية.

متاهات الاستشراق

إن تدهور أحوال دور العلم وتراجع طلبه في العالم الإسلامي في القرون الماضية جعل الاطِّلاع على أعمال المستشرقين مسألة شديدة الأهمية بالنسبة إلى أي دارس جدي للتراث العربي-الإسلامي بأبوابه وفروعه المختلفة. والمقصود بأعمال المستشرقين، ليس فقط دراساتهم هم للتراث استناداً إلى مناهج البحث والنقد المتغيرة تبعاً لتغيُّر المناخات الفكرية في أوروبا وأميركا الشمالية، بل أيضاً تحقيقهم للمئات من المخطوطات العربية والسريانية والفارسية والتركية والأثيوبية التي ما كان لها أن تصل إلى الباحث العربي المعاصر لولا جهود المستشرقين.

وإذ يقرُّ أهل الدراسات التاريخية من العرب بأهمية وإيجابية الجانب التحقيقي وبما يتعلق بالترجمة، إلا أن الاعتراف نادر ومتفرق في ما يخصُّ حملَ استنتاجات المستشرقين أفكاراً قابلة للجدل والنقاش حول الظروف التي نشأ الإسلام فيها والشخصيات الرئيسة في الدعوة المحمدية وخلفيات الفتوحات العربية-الإسلامية. ويضاف إلى قلة ما تُرجم من أعمال المستشرقين ودراساتهم التي تتجاوز تحقيق المخطوطات إلى اللغة العربية ما يبدو وكأنه إصرار من المترجمين العرب على مسح أي صدقية أو قيمة للأعمال تلك. فلا يكاد القارئ يصل إلى متن نص المستشرق إلا ويكون قد غرق في مناخ من الريبة والشك بدوافع هذا الباحث الغربي المتطفل على ما لا شأن له به. والمستشرقون في أعين مترجميهم غير مطَّلعين كفاية على حقائق الإسلام وإنجازات المسلمين وغير ملمِّين بالنصوص الأصلية أو لا يحيطون باللغة العربية الإحاطة الكافية أو ينفِّسون عن

مكنونات نفوسهم العنصرية والمريضة حيال شرق يُلقون عليه كل ما يخطر على بالهم من آفات ونواقص...»[٤٨]. بل إنه ممنوع على المستشرق استخدام ما يخفِّف من تجهُّم البحث وتمرير ملاحظات ساخرة في نصه، فهذا آية التحامل الغربي على المقدسات الإسلامية، على ما قررت آمال الروبي في مقدمة ترجمتها لكتاب باتريشيا كرون **تجارة مكَّة وظهور الإسلام**.

لم يكن ما تقدَّم ليحمل أي قيمة لو أن المترجمين العرب والمسلمين قدَّموا منهجاً بديلاً لما يقترحه المستشرقون في مقاربة الكتابات التراثية، بل إن مناهج هؤلاء متغيِّرة ومتقلِّبة بحسب تطور الحركة الفكرية في بلادهم على ما رأينا. فالإشكالية الكبرى في هذا المجال هي قصر المترجمين عملهم في الدفاع عن الرواية التقليدية أو «الرسمية» لأحداث التاريخ العربي-الإسلامي (وحتى الجاهلي) المعروفة نقاط قوتها ونقاط ضعفها منذ أن رفض بعض رواة الأحاديث النبوية ما نُقل عن غيرهم ووسموه بالضعف أو التدليس أو الوضع، ما حمل الكاتب العربي القديم على ابتكار «علم الرجال»، الأداة النقدية الأولية للتمييز بين الغثّ والسمين. وقد أثبتت الرواية التقليدية استحالة تجاوزها أو الالتفاف عليها بفضل تغطيتها أحداث مئات الأعوام حافلة بالتطورات والقفزات الحضارية، لكنها لم تبدُ شديدة التماسك أمام العمل النقدي المنهجي[٤٩]. غنيٌّ عن البيان أن المستشرقين الذين تبنُّوا مناهج مختلفة تغيَّرت عبر الزمن، لم يكونوا جميعاً على سوية مهنية أو أخلاقية أو سياسية واحدة.

---

(٤٨) في الآتي غيضٌ من فيض الأسلوب المشار إليه في التعامل مع كتابات المستشرقين. وقد اخترنا الأعمال المترجمة من فترات متباعدة في الزمن لكنها متطابقة في المنهج. ١- المستشرق أغناتس غولدتسيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، نقله إلى العربية وعلّق عليه محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر، دار الرائد العربي (طبعة مصورة عند طبعة دار الكتاب المصري بتاريخ فبراير ١٩٤٦). ٢- جوزيف شاخت وكليفورد بوزورث (تصنيف)، **تراث الإسلام**، الجزء الأول، ترجمة محمد زهير السمهوري وحسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، تعليق وتحقيق شاكر مصطفى، مراجعة فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٨٥. ٣- باتريسيا كرون، **تجارة مكّة وظهور الإسلام**، ترجمة أمال محمد الروبي، مراجعة محمد إبراهيم بكر، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥.

(٤٩) راجع على سبيل المثال: جواد علي، **تاريخ العرب في الإسلام**، وسليمان بشير، **مقدمة في التاريخ الآخر**.

اختلافات المستشرقين وتنوع مستويات علمهم أو ارتباطهم بمشاريع كولونيالية غربية أو براءتهم منها، لم تشفع لهم عند جمهور المترجمين والمعلقين المذكورين. لكن من اهتم أكثر بعمل المستشرقين وصنَّفهم مدراس ومستويات لاحظ وجود التباينات تلك على نحو ما فعل عبد الرحمن بدوي في **موسوعة المستشرقين**. ومقابل الاتهامات بالجهل والغفلة التي وجَّهها مترجمو **العقيدة والشريعة في الإسلام** إلى مؤلفه غولدتسيهر، يقول بدوي في موسوعته: «يشاء الله أن يهب الإسلام من الأوروبيين من يؤرخون له كسياسة فيجيدون التأريخ؛ ومن يبحثون فيه كدين وحياة روحية فيتعمقون [في] هذا البحث ويبلغون الذروة أو يكادون، ومن يقبلون على الجانب الفيلولوجي منه فيظفرون بنتائج على جانب من الخطر كبير. فكان له على رأس هؤلاء الأخيرين تيودور نولدكه، وعلى رأس أولئك الأولين يوليوس فلهوزن. وكان سيد الباحثين فيه من الناحية الدينية خاصة والروحية عامة، أغناتس جولدتسيهر».

ويتابع بدوي في وصف غولدتسيهر: «ومن مكتبه في مدينة بودابست ظل غولدتسيهر أكثر من ربع قرن شمساً ساطعة ترسل في عالم البحوث الإسلامية ضوءاً يبدد قليلاً قليلاً ما يحيط بنواحي الحياة الدينية الإسلامية من ظلام، وينير السبيل أمام الباحثين في الوثائق التي سجلت تلك الحياة وينمو على حرارته جيل ضخم ممن كانوا بالأمس القريب أو ممن هم اليوم، أئمة المستشرقين». أما عن منهج المستشرق فيقول الفيلسوف المصري «وهكذا كان منهج غولدتسيهر منهجاً وسطاً استطاع به أن يتجنب خطرين: خطر الضيق والسطحية في المنهج العلمي بالمعنى الدقيق، وخطر الإفراط في السعة والتأويلات البعيدة الخيالية في المنهج الوجداني الاستدلالي». وفي رد على اتهامات عدد من الكتاب الذين تناولوا أعمال المستشرق المجري واتهموه بالسكونية يقول بدوي: «وهذه النظرة إلى النصوص والوثائق على أنها رمز لحياة مضطربة قوية معقدة حيّها أصحابها، جعلته ينظر إلى المذاهب والنظريات والآراء نظرة زمانية لا نظرة مكانية، نظرة حركية لا نظرة سكونية، نظرة تاريخية لا نظرة مذهبية. أعني أنه كان ينظر إلى هذا المذهب أو ذاك في الفقه والتفسير ورواية الحديث والعقائد على أنه كالكائن الحي سواء بسواء: يولد وينمو وينضج ثم يبدأ في الانحلال ويستمر في الذبول حتى

يفنى ويزول، وليس طائفة من الصيغ الجامدة والتصورات المجردة التي قيلت مرة واحدة وإلى الأبد. فهو إذا عرض المذهب، عرض قانون حياته وتطوره، وإذا بحث في مادته، بحث في نسيجه الحي وجسَّ عروقه النابضة بالحياة»[٥٠].

تبدو كلمات التقريع والتوبيخ التي يوجِّهها المترجمون والمعلِّقون العرب إلى المستشرقين، صادرة عن عقل مناكف طفولي ونكِد متشبِّث بالرواية التي صاغها عن ذاته ولها منذ مئات الأعوام ولا يقبل عنها بديلاً، مقابل طابع تحليلي غالب على قراءة عبد الرحمن بدوي. والفارق بين انسياق غولدتسيهر «إلى أخطاء غير يسيرة» على الرغم من «عقله الألمعي وبصيرته النفاذة»، بحسب مقدمة ترجمة **العقيدة والشريعة في الإسلام** والعشرات من الحواشي التي تتهم المستشرقين بأنهم «يبغون انتقاص مقومات الإسلام والحطَّ منها»[٥١]، وبين «الشمس الساطعة» في عالم البحوث الإسلامية، فارق شاسع بل هائل. لكن إذا وُضع التقييمان في إطار وجهات النظر الشخصية أو الفردية، فلا هذا ولا ذاك يلامس عمق مسألة الاستشراق التي صدمت باستنتاجاتها، المتنوعة المستويات ولا ريب، كما بمناهج المشتغلين فيها وتنوُّع هؤلاء على شرائح شديدة الاختلاف بل التناقض بين بعضها، صدمت الوعي «الشرقي» («الشقي» بحسب التعبير الهيغلي؟) ولم تنفك تصدمه منذ عقود.

وجاء إدوارد سعيد ليقدِّم في **الاستشراق** ما بدا أنه التشخيص الدقيق للظاهرة بربطه أفكار ميشال فوكو عن السلطة وإنتاج المعرفة والعلاقة الجدلية بينهما، بإنتاج المستشرقين وخصوصاً الجوانب الأدبية من أعمالهم. فهذه لم تخرج، عند سعيد، عن كونها من الأدوات التي استخدمها الغرب الإمبريالي في حملته لاستعمار الشرق وإخضاعه ونهبه والاستشراق بذلك هو «أسلوب غربي للسيطرة على الشرق

---

(٥٠) عبد الرحمن بدوي، **موسوعة المستشرقين**، دار العلم للملايين، ط٣، ١٩٩٣، مادة «غولدتسيهر (أغناتس)»، ص١٩٧-٢٠٣.

(٥١) غولدتسيهر، **العقيدة والشرعة في الإسلام**، صفحة «ط» من المقدمة وحاشية الصفحة ٤٧ في مجال نفي المعلِّق تأثُّر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني.

واستبنائه وامتلاك السيادة عليه»[٥٢]. وليس يعنينا هنا الخوض في الجدال المستمر حول «الاستشراق» وآثاره على عوالم الثقافة والسياسة والتي ستسمر لعقود عدة مقبلة، إلا في ناحية سنوضحها لاحقاً. والمآخذ الكثيرة، وبعضها لا يخلو من وجاهة ودقة[٥٣]، على «الاستشراق» والتي صدرت من خلفيات متعددة وصل بعضها إلى حدود التجريح الشخصي بصاحب الكتاب، تحتاج في نقدها وتحليلها إلى ما يتجاوز مجال كتابنا هذا.

بيد أن ما يدخل في مجال اهتمامنا هو ما يتعلق بتعميم وقع سعيد في فخِّه عند تناوله المستشرقين. ولقائل أن يقول إن النقطة هذه أخذت حيزاً واسعاً من النقاش حول «الاستشراق»، لكننا نرى مع ذلك أن جانباً مهمّاً يتعلق بالموقف من المدرسة الألمانية للاستشراق لم يستوفِ حقَّه من التدقيق. ولعل أنبه مَن دافعَ عن سعيد وطروحاته من بين مريديه كان حميد دباشي في مقدمته الطويلة لكتاب غولدتسيهر **دراسات في الإسلام**[٥٤]. وعلى الرغم من فطنته، لم ينجح دباشي في الإفلات من جاذبية معلمه، وظلَّ التمسك بصواب آرائه في خاتمة جُمل المقدمة بعد التمهيد لما يبدو كإقرار ببعض الأخطاء أو الهفوات، يتكرر في ما يشبه البحث عن الأعذار من خلال القول إن السياق العام لأقوال سعيد صحيح تماماً على الرغم مما يبدو أثناء قراءة النص من أخطاء وخصوصاً عند تناول إدوارد غولدتسيهر تناولاً سطحياً ومهيناً[٥٥].

لقد حاول كاتب المقدمة عقد صلح بين إدوارد سعيد وبين غولدتسيهر يردُّ فيها إلى الثاني كرامة واعتباراً أهدرهما الأول بتعميماته ومواقفه الإطلاقية. ويبيِّن دباشي أن غولدتسيهر (١٨٥٠-١٩٢١)، اليهودي المجري، تعرَّض أثناء حياته إلى اضطهاد الهيئات الصهيونية التي لم يجارِها في مساعيها إلى حمل اليهود على ترك البلدان التي

---

(٥٢) ادوارد سعيد، **الاستشراق**، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، ط٣، ١٩٩١، ص٣٩.

Edward W. Said, *Orientalism*, Vintage Books, 1978 (1979), p 3.

(٥٣) راجع، على سبيل المثال لا الحصر، صادق جلال العظم، «الاستشراق والاستشراق معكوساً»، في **ذهنية التحريم**، دار المدى، ط٢، ٢٠٠٤، ص١٣-٦٢.

(54) Hamid Dabashi, «Introduction to the Aldine Transaction Edition, Ignaz Goldziher and the Question Concerning Orientalism» in Goldziher, *Muslim Studies*, pp ix-xciii.

(55) Ibid, p lviii-lix.

وُلدوا فيها والهجرة إلى فلسطين، وبعد وفاته إلى تشويه سمعته من قِبل كتّاب مؤيدين للصهيونية اتهموه تارة بالتخلي عن دينه ممالأة للمسلمين وطوراً بالوقوع أسير أحقاد وضغائن صغيرة وصولاً إلى الطعن في شرفه. لكن دباشي يتجاهل أن غولدتسيهر ذاته، إضافة إلى كبار مستشرقي المدرسة الألمانية مثل نودلكه وفولهاوزن، تلقوا صفعات سريعة من سعيد الذي تابع سيره في التمحيص والتدقيق في سير شخصيات أقل أهمية بما لا يقاس منهم من دون أن يخصص لهم، وهم من أبرز مستشرقي أوروبا والعالم، سوى أسطر قليلة مليئة بالتهكم والاستصغار.

ويناقش دباشي المرات الثلاث التي تطرق فيها سعيد إلى غولدسيهر. وعلى الرغم من اعترافه الأولي بالأخطاء الفادحة التي ارتكبها صاحب **الاستشراق** في سياق الملاحظات تلك (إلى أن يعود ويمحض سعيد موافقته التامة على صحة السياق التي جاء فيها كلام الباحث الفلسطيني - الأميركي)، يغفل دباشي إلقاء نظرة سريعة على «مؤشِّر»[٥٦] الكتاب حيث كان سيجد أن مقابل الإشارات الثلاث السريعة إلى غولدتسيهر، ثمة ٤٥ إشارة إلى إرنست رينان (Ernest Renan) المحاط بشبه إجماع بين الدارسين عن قلة درايته بالشؤون العربية والإسلامية، وتحيُّزه العنصري الصريح ضد العرب وضحالة معرفته باللغة والثقافة العربيَّين عموماً. وإذا أراد المرء البقاء في مجال المؤشرات «الكمية» سيكتشف أن الكاتب الفرنسي فرانسوا-رينيه شاتوبريان (François-René Chateaubriand) قد نال خمس عشرة إشارة في فهرست «الاستشراق» في حين أن الرجل لم يزعم في حياته أنه عليم بالشرق على الرغم من كتابه عن آخر بني السراج في الأندلس وعن رحلته إلى الشرق التي يستهل إدوارد سعيد مقدمته لكتاب **الاستشراق** بالحديث عنها. بيد أن الإنصاف يقتضي القول إن دباشي رفض رفضاً حازماً اتهام سعيد لغولدتسيهر باعتباره الإسلام ينطوي على «دونية كامنة» مقارنة بالمسيحية واليهودية[٥٧]، قبل أن يعود دباشي وينقلب ضد غولدتسيهر متبنياً موقف سعيد الذي يدرج أعمال جميع المستشرقين في دائرة خدمة المشاريع

---

(٥٦) «مؤشِّر» هي الكلمة التي اعتمدها مترجم **الاستشراق** بدلاً من «فهرست».

(57) Hamid Dabashi, «Introduction...», p lxiv-lxv.

الاستعمارية الغربية، سواء كان المستشرقون من الباحثين الشرفاء أو من شذّاذ الآفاق. فالمستشرق، سواء أيَّد أو رفض، هو في نهاية المطاف، كما في أوَّله، أداة في يد الاستعمار، عليه تبقى استنتاجات سعيد صحيحة على وجه الإجمال(٥٨).

وفي معزل عن دوران مقدمة يزيد عدد صفحاتها عن الثمانين في دائرة مفرغة من التأتأة المنهجية ومحاولات استثناء عالم بارز من لعنة الاستشراق السعيدي ثم الاستسلام لإغراءات المناهضة السهلة للاستعمار والإمبريالية، يبدو من الظلم المفرط لمن كان أول من تلقى من «أهل الكتاب» العلم في الأزهر، (وربما الأخير من بينهم أيضاً)، من دون أن يعلن إسلامه أو يتزلف للمسلمين، على عكس ما اتهمه به كاتب سيرته المشوهة، ولمن شارك في التظاهرات التي سار فيها طلاب الأزهر احتجاجاً على تنامي النفوذ الاستعماري في مصر في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، بل لمن سعى إلى إعادة بناء الثقافة المصرية لمواجهة الاستعمار(٥٩)، مِن الظلم أن يوضع في مصاف مَن عملوا صراحة لحساب أجهزة الاستخبارات ووزارات المستعمرات ومَن ذهبوا في مهمات استطلاع وتمهيد لحملات الاحتلال، وهؤلاء ليسوا نادرين بين المستشرقين. بل إن ما يتعرض إلى التنكيل هنا ليس مستشرقاً فرداً وحسب بل مدرسة عريقة ومتميزة في هذا العلم، هي المدرسة الألمانية.

يبرر دباشي لسعيد موقفه هذا بالتذكير بما ورد في «الاستشراق» حيث يقول سعيد: «على أي حال، قد يكون في دراستي جانب مضلل، إذ إنني، وفي إشارة عابرة بين آن وآخر، لا أناقش التطورات الألمانية بعد المرحلة التدشينية التي طغى عليها سيلفستر دو ساسي (Silvestre De Sacy). وأي عمل يهدف إلى تقديم فهم للاستشراق الجامعي ثم لا يولي إلا اهتماماً ضئيلاً لباحثين مثل ستانيتال، ومولر، وبكر، وغولدتسيهر، وبروكلمان، ونولدكه، لأذكر بضعة أسماء فقط، يجب أن يقابل بالتأنيب وإنني لأؤنب نفسي بحرِّية وسخاء. فأنا آسف في شكل خاص لأنني لم أُوْلِ عناية أكبر للامتياز العلمي العظيم الذي أصبح رصيداً لتراث البحث الألماني مع منتصف القرن التاسع عشر،

(58) Hamid Dabashi, «Introduction...», p lxvi.

(59) Ibid, p xxxiii.

والذي قاد إهماله إلى شجب جورج إليوت انعزالية الباحثين البريطانيين...»[٦٠]. ويستأنف دباشي بعد اقتباسه الفقرة هذه عادته في التبرير لسعيد والقول إن الرجل محقٌّ لأن المدرسة الألمانية جزء من الاستشراق الأوروبي[٦١] الذي يشكل بدوره جزءاً من الغزوة الاستعمارية للشرق.

ثمة زاوية في شأن المدرسة الألمانية تستحق العناية؛ فإلى جانب المصلحة القومية عند الحكومة الألمانية بحسب ما يشير دباشي، أي غياب المشروع الاستعماري المباشر، فمن النقص المعرفي الجسيم تجاهل حقيقة سير الاستشراق يداً بيد مع التطورات العلمية والثقافية التي شهدتها أوروبا في القرن التاسع عشر والتي لا تقتصر على نهوض البرجوازية الصناعية والمالية وصياغتها لبرنامج إمبريالي. لقد ازدهرت في القرن ذاك العلوم الطبيعية والوضعية جميعها، إلى جانب العلوم الإنسانية. كان إنتاج المعرفة يتطلب إجابات على أسئلة ملحَّة طرحها العالم على أوروبا. ومشاركة تشارلز داروين في رحلات السفن البريطانية التي كانت تهدف إلى وضع خرائط جديدة للعالم، أسفرت من جانب آخر عن إنجاز علمي باهر صاغه داروين في «أصل الأنواع» ونظرية النشوء والارتقاء.

وبالانتقال إلى مجال «العلوم الإنسانية» (بحسب التسمية الفرنسية لمجموعة الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية)، كان من البلاهة أن تترك بيئة أنتجت إيمانويل كانط وغيورغ هيغل وكارل ماركس جزءاً كبيراً من العالم خارج نشاطها البحثي وعملها على «عقلنة العالم» أو فك السحر عنه بحسب تعبير ماكس فيبر. كان أقرب إلى البداهة بالنسبة إلى بيئة القرن التاسع عشر العلمية التصدي لإزالة الخرافة والأسطورة عن «الشرق» الذي غلَّفته الأساطير وحكايات الجن ومبالغات الرحالة ذوي الغايات المشبوهة من دون أن تختفي الدوافع الاستعمارية عن كل نشاط ثقافي وعلمي. وإذ يركز سعيد على مقولات ماركس المؤيِّدة لاستعمار الهند، يتجاهل أن الماركسية ليست

---

(٦٠) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص ٥٢.

(Edward Said, *Orientalism*, p 18).

(61) Dabashi, «Introduction...» p lix.

سوى ابنة البيئة التي أنتجها صعود الرأسمالية وقيمها ورؤيتها إلى العالم. لكن يتعيَّن الاعتراف بأن الإمبريالية الغربية ليست هي من ابتكر التزاوج بين العلم وغزو أراضي الآخرين واحتلالها. الحضارات القديمة، في آسيا وأفريقيا وأوروبا، لم تكن بريئة من هذه الممارسة.

بناء على ذلك، ليس من المبالغة القول إن الاستشراق الذي عمل في إطاره غولدتسيهر وبيكر وفلهاوزن ونولدكه كان «استشراقاً مضاداً» لذاك الذي عمَّم إدوارد سعيد صورته ونسب إليه نشر معرفة مزيفة عن الشرق ترمي إلى تبرير استعماره ونهبه. وفي زعمنا أن هذا السبب يذهب أبعد من تفسير برنارد لويس لنشوء علم الاستشراق بـ «الفضول» وهو ما استدعى سخرية مفهومة من سعيد[٦٢]. وليس سوى تيار مبتذل من التفكير ذاك الذي يربط ربطاً ميكانيكياً بين الهمِّ العلمي وبين الفائدة والمصلحة بالمعني المركنتيلي المباشر. تاريخ العلوم وتطورها يقف إلى جانب هذا الرأي على الرغم من كل التسليع الذي لحق بالنشاط البحثي في القرن الماضي.

يقود هذا الكلام إلى تذكير دباشي بما نبَّه إليه العلامة محمد القزويني (١٨٧٧-١٩٤٩)، الذي عاش فترة طويلة في أوروبا بين الحربين العالميتين والتقى العديد من المستشرقين، من أن أوساط هؤلاء تعجُّ بالكذَّابين والنصَّابين والجهلة والمدَّعين وأن قلة منهم تهتم بموضوعها فعلاً لغايات علمية وبحثية صرف، وذلك قبل حوالي نصف قرن من تأليف إدوارد سعيد كتابه[٦٣]. لكن إذا أراد المرء أن يكون قاسياً مع الإرث السعيدي، لَتساءل عن عمق معرفة صاحب **الاستشراق** بالشرق. وبما أنه لا يصح إنكار أن سعيداً أدرك عدم وجود «شرق واحد حقيقي» وشدد على أنه «ليس معادياً للغرب»[٦٤]، فمن المهم التساؤل عن مدى إحاطة المؤلف بآداب الشرق وعلومه. النظر في «مؤشِّر» **الاستشراق** وفي متنه، لا يفيد بعمق معرفة الرجل بالعالم الذي انكبَّ للدفاع عنه. وفي السياق ذاته، يمكن التساؤل عن «تمثيل» سعيد لعوالم الشرق، المعرفية والفكرية،

(62) Said, «Orientalism Reconsidered» in *Cultural Critique*, n 1, autumn 1985, p 96.

(63) Dabashi, *Introduction*, p liv.

(64) Said, «Afterword to the 1995 Printing» in *Orientalism*, pp 330-331.

وهو «المهجوس» بالتمثيل على ما يتبيَّن من ملاحقته لما يمثل كل مستشرق وما يمثل على مستوى المدارس والاتجاهات الأدبية والسياسية من جهة، ولاستعارته عبارة ماركس عن «الحاجة إلى التمثيل» في مستهل **الاستشراق** من جهة ثانية، وتخصيصه كتاباً آخر عن تمثيل المثقفين[٦٥]. مع الحرص على عدم السقوط في أدنى قدر من التناول الشخصي، يمكن الجزم بأن «تمثيل» سعيد لتراث الشرق، بكل معاني هذه الكلمة ووجوهها، ركيك.

لكن ما علاقة كل هذا بالفتوحات العربية-الإسلامية؟

نرى أنها علاقة وثيقة؛ فمحاربة الصورة «الاستشراقية» (بالمعنى الذي اشتقَّه سعيد وعمَّمه تلامذته تعميماً فاقم من الربط الميكانيكي بين الاستشراق والاستعمار والغرب، كمفاهيم ماهوية جامدة غير قابلة للنقد)، تقف حائلاً بين دراسة تتوخى الشمول للتاريخ العربي-الإسلامي وللفتوحات، وتجعل من الاستسلام للتفسير التقليدي للفتوحات الممر الإجباري الوحيد أمام دراسة تلك الحقبة الحساسة والتأسيسية في فهم آلية تطور علاقات العالمين الإسلامي والمسيحي وأُسسها والصور التي رسمها كل فريق عن الآخر على مدى مئات الأعوام والتي لا تزال تساهم حتى اليوم في صوغ العالم الذي نعيش فيه.

دعونا نصغي الآن إلى ما يقوله كاتب لا يُخفي تأثره بأعمال سعيد خصوصاً **الاستشراق والثقافة والإمبريالية** حيث يرى أن «تقديم سعيد للتداعيات السياسية والاجتماعية لخطاب القرنين التاسع عشر والعشرين عن الشرق فاتن ويفرض نفسه غالباً، بيد أن التشديد عليه يبدو في أحيان كمفهوم عن غرب ثابت يحمل فكرة لا تقبل التغيُّر عن الشرق من هيرودوتس مروراً بدانتي إلى إرنست رينان وجاين أوستن. وعلى قلة ما قاله سعيد عن القرون الوسطى، فهو يفتقر إلى السياق، كما لو أن كتَّاب القرون الوسطى الذين كتبوا عن الإسلام عاشوا في فراغ اجتماعي وسياسي. وكأن استشراق القرون الوسطى مهما عابه الفوات وقلة النضج، هو استشراق «مراهق»

---

(٦٥) ترجم عنوان كتاب: (*Representation of Intellectual*, Vintage Books, 1994-1996) إلى صور المثقَّف.

ينتظر السياق السياسي والاجتماعي للإمبراطوريات الأوروبية الحديثة. والغرب الذي يقدِّمه سعيد منتزَع من تنوعه التاريخي والثقافي ومبتور عن الدوافع الفردية لكتّابه (خصوصاً كتّاب ما قبل القرن التاسع عشر)»[٦٦].

ومن المفيد أن ينهض التساؤل عن أساس النظرة الغرائبية للشرق. فما هو منتظر من قرّاء غيبون، على سبيل المثال، الذين يُحصون مع المؤرخ ما ينقله عن أبي الفداء من آلاف الأسود والخصيان ومئات الآلاف من قطع السجاد الموشّاة بالذهب التي يستعرضها الخليفة المقتدر إلى جانب الأشجار والطيور المصنوعة من المعدن النفيس، وعن روائع قصر الخليفة عبد الرحمن الثالث قرب قرطبة[٦٧]؟ إن مَن أسّس النظرة الغرائبية أقرب إلى الشرق منه إلى الغرب.

وهذا واقع يسير عكس فكرة إدوارد سعيد في **الاستشراق** عن ابتداع الغرب صورة نمطية للشرق العربي المسلم لتبرير مشروعه الكولونيالي الإمبريالي.

نقول العكس، إذ إن الثقافات غير الإسلامية التي واجهت الفتوحات العربية لم تبخل على العرب وعلى الإسلام وعلى شخصيات الدين الجديد الرئيسة بكل ما يمكن تصوره من أوصاف (تحاشينا إيرادها هنا لأسباب معروفة) وذلك قبل مئات الأعوام من بروز المبالغات السخيفة عن الإسلام والتي راجت في الغرب في مجال ثقافي واجتماعي مختلف كل الاختلاف حيث أصبح العرب والمسلمون بمثابة الشخصيات الميثولوجية التي تغذّي خيالاً شعبياً هجائياً أكثر مما هي أدوات للتحريض السياسي والإمبريالي.

وإلا فكيف نفسر تحوير الفردوسي للكائن الأسطوري «أزداها» (Azdaha) الموجود في الميثولوجيا الإيرانية القديمة والذي يتقلّب بين الأفعى والتنين في تجسيده للشر وقوى الظلام[٦٨]، إلى أن منحه الفردوسي اسم «الضحّاك» وجعله ابن الملك العربي مرداس؟ ومعلوم أن الضحّاك في ملحمة الشاهنامة هو العدو الذي لا يكلُّ

(66) Tolan, *Saracens*, pp 280-281.

(67) Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. 5, p 434-435.

(68) See for example: J.R. Russell, «Azdaha» in *Encyclopaedia Iranica*, and E. Yarshater, «Zuhak» in *EI2*.

ولا يملُّ من نصب الشراك وحَيك المؤامرات لأبطال الملحمة طوال عمر امتد به مئات الأعوام، إلى أن يلاقي الموت أسوأ لقاء. الأمر ذاته يصحُّ مع «ثقافة المقاومة» (والتعبير لسعيد أيضاً) التي ظهرت في الهند بعد الغزو الإسلامي الغزنوي والمغولي لها.

لم تكن مشاعر الفردوسي وغيره من الكتَّاب الإيرانيين ونظرائهم الهنود أرقَّ حيال العرب والإسلام من مشاعر يوحنا الدمشقي وابن غارسية ورامون لول وريكولدو وغيرهم، بل إن الاختلاف الأكبر يكمن في أن إيران والهند لم تتطوروا لتصبحا قادرتين على رد الهجوم العربي الإسلامي رداً استعمارياً من ذلك النوع الذي باشرته إسبانيا فور قضائها على آخر الجيوب العربية-الإسلامية في جنوبها، وبدلاً من ذلك، ظلت المشاعر طيَّ الصدور وصفحات الكتب. بهذا المعنى، ليست الشعوبية وما يمكن العثور عليه من أدبيات هندية مناهضة للعرب وللإسلام سوى أجنَّة لم تتح لها فرص الحياة وتغذية مشاريع سياسية على نحو ما فعلت الدفاعات المكبرة التي وضعها المسيحيون الشرقيون ونقلها الغربيون عنهم واستفادوا منها.

وإذا صحَّ ما تقدم، ونعتقد أنه صحيح، يكون المشروع الإمبريالي الذي قادته أوروبا ثم حملت لواءه الولايات المتحدة، قد استخدم أجواء الفتح العربي والردود عليه أكثر من قيامه باختراع رؤيته النمطية الخاصة التي صاغها مستشرقون يعملون في دوائره ومؤسساته. وتكون أركان الصورة والأفكار والأحكام النمطية الجامدة قد أرساها المؤرخون العرب وعاونهم الكتاب المسيحيون الشرقيون الذين انتقلت أعمالهم إلى العالم المسيحي الذي أصبح لاحقاً «الغرب»، في سياق علاقة تاريخية معقدة وواسعة الأبعاد حظيت دائماً بتفسير سيئ وأحاطت بها الخرافات، القديمة والحديثة، من كل جانب وصوب.

المصادر والمراجع

باللغة العربية

١. الأب ألبير أبونا، **تاريخ الكنيسة السريانية الشرقية**، الجزء الثاني، دار المشرق، ط٢، ٢٠٠٢.

٢. الأب سليم دكاش اليسوعي (دراسة ونص)، **أبو رائطة التكريتي (القرن التاسع الميلادي) ورسالته في الثالوث المقدس**، دار المشرق، ١٩٩٦.

٣. ابن بطوطة، **تحفة النظار في غرائب الأمصار**، طبعة المطبعة الخيرية، ١٣٢٢هـ.

٤. ابن خلدون، **المقدمة**، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣.

٥. ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق سامي بن محمد السلامة، الجزء السابع، دار طيبة، ١٩٩٩.

٦. ابن هشام، **السيرة النبوية**، الكتاب العالمي للنشر، ٢٠٠٨.

٧. أبو الحسن أحمد بن جابر البلاذري، **فتوح البلدان**، تحقيق عبد القادر محمد علي، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠.

٨. أبو بكر محمد بن جعفر النرشخي، **تاريخ بخارى**، عرَّبه وحققه أمين عبد المجيد بدوي ونصر الله الطرازي، دار المعارف، ١٩٩٣.

٩. أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، ١٩٧١.

- **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، الجزء الحادي والعشرون، ٢٠٠١.

١٠. أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، **فتوح الشام**، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥.

- **كتاب المغازي**، تحقيق مرسدن جونس، دار الكتب، ط٣، ١٩٨٤ (عن طبعة أوكسفورد ١٩٦٦).

١١. أحمد بيضون، **الصراع على تاريخ لبنان**، منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٨٩.

١٢. أسد رستم، **الروم**، الجزء الأول، دار المكشوف، ١٩٥٥.

- **مدينة كنيسة الله إنطاكية العظمى**، الجزء الثاني، منشورات المكتبة البولسية، ١٩٨٨.

١٣. إسرائيل ولفسنون، **تاريخ اليهود في بلاد العرب**، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٢٧.

١٤. ألفريد لويس دي بريمار، **تأسيس الإسلام، بين الكتابة والتاريخ**، دار الساقي، ٢٠٠٩.

١٥. ثيودوروس أبو قرة، **ميمر في صحة الدين المسيحي**، ص ١٦-١٧ في:

Constantine Bacha, *Un Traité des Oeuvres Arabes de Théodore Abou Kurra*, Tripoli de Syrie, S. D.

١٦. جان كلود شينيه، **تاريخ بيزنطية**، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٨.

١٧. جورج طرابيشي، **العقل المستقيل في الإسلام؟**، دار الساقي، ٢٠٠٤.

١٨. الخوري ميخائيل بريك، **الحقائق الوفية في تاريخ بطاركة الكنيسة الانطاكية**، تحقيق نائلة تقي الدين قائد بيه، دار النهار ومنشورات جامعة البلمند، ٢٠٠٦.

١٩. رسالة عبد الله بن إسماعيل الهاشمي إلى عبد المسيح بن إسحق الكندي يدعوه بها إلى الإسلام ورسالة الكندي إلى الهاشمي يرد بها عليه ويدعوه إلى النصرانية، التكوين للنشر والتوزيع، دمشق ٢٠٠٥.

٢٠. سحر السيد عبد العزيز سالم، **من جديد حول برغواطة هراطقة المغرب في العصر الإسلامي**، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية ١٩٩٣.

٢١. سليمان بشير، **مقدمة في التاريخ الآخر**، د. ن.، القدس ١٩٨٤.

٢٢. عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم، **فتوح مصر والمغرب**، تحقيق عبد المنعم عامر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٩.

٢٣. عبد العزيز جمال الدين (إعداد وتحقيق)، تاريخ مصر من بدايات القرن الأول الميلادي حتى نهاية القرن العشرين من خلال مخطوطة تاريخ البطاركة لساويرس ابن المقفع، الجزآن الأول والثاني، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٦.

٢٤. علي بن بسام الشنتريني، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، القسم الثالث، المجلد الثاني، ١٩٩٧.

٢٥. غريغوريوس الملطي المعروف بابن العبري، **تاريخ مختصر الدول**، وقف على طبعه ووضع حواشيه الأب أنطون صالحاني اليسوعي، دار المشرق، ط٣، ١٩٩٢.

٢٦. لوي ماسينيون، «سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في إيران»، **نشرات جماعة الدراسات الإيرانية**، رقم٧، باريس ١٩٣٤، في: عبد الرحمن بدوي (ألَّف بينها وجمعها)، **شخصيات قلقة في الإسلام**، ط٢، دار النهضة العربية، ١٩٦٤.

٢٧. ماري بن سليمان، **أخبار فطاركة كرسي المشرق من كتاب المجدل**، تحقيق الأب هنري جيسموندي اليسوعي، دار ومكتبة بيبلون، ٢٠٠٥، عن طبعة رومية الكبرى ١٨٩٩.

٢٨. محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الجزء التاسع عشر، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٦.

٢٩. **مفاخر البربر** (مؤلف مجهول)، دراسة وتحقيق عبد القادر بوباية، دار أبي رقراق، ٢٠٠٥.

٣٠. مكسيم رودنسون، «الصورة العربية والدراسات الغربية الإسلامية»، في: جوزف شاخت وجوزف بوزورث (تصنيف)، **تراث الإسلام - الجزء الأول**، ترجمة محمد زهير السمهوري وحسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة «عالم المعرفة»، ١٩٨٥.

٣١. مونتغمري وات، **في تاريخ إسبانيا الإسلامية**، ترجمة محمد رضا المصري، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٩٨.

٣٢. والتر كايغي، **بيزنطة والفتوحات الإسلامية المبكرة**، نقولا زيادة، دار قدمس، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣.

باللغة اللاتينية

1. Eutychii Patriarchiae Alexandrini, *Annalium*, Tomus Alter, 1658.

باللغة الإنكليزية

1. A. D. Lee, «Warfare and the State» in Phillip Sabin, Hans Van Wees and Michael Whitby (editors), *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare*, Volume II, Cambridge University Press, 2007.

2. Abd Al-Husain Zarrinkub, «The Arab Conquest of Iran and its Aftermath», in *The Cambridge History of Iran, vol. 4, From the Arab Invasion to the Saljuqs*, Cambridge University Press, 1975.

3. Ahmad bin Abubekr bin Wahshih(ya), *Ancient Alphabets and Hieroglyphic Characters Explained*, Joseph Hammer (Translator), London 1806.

4. Alexander Alexandrovich Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, vol. I, The University of Wisconsin Press, 1952.

5. Alfred Butler, *The Arab Conquest of Egypt*, Oxford 1902.

6. Beate Dingas and Engelbert Winter, *Rome and Persia in Late Antiquity*, Cambridge University Press, 2007.

- *Islam and the West*, Oxford University Press, 1993.
- *The Arabs in History*, Oxford University Press, 6th edition, 2002.
- *The Muslim Discovery of Europe*, Phoenix 1982 (2000).

7. C. P. Tiele, *The Religion of Iranian Peoples*, Bombay 1912.

Christian Wildberg, «Philosophy in the Age of Justinian», in *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*.

8. Constantine Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio*, Gy. Moravcsik (Greek text edited by), R. J. H. Jenkins (English translation), Dumbarton Oaks, 1967.

9. D. M. Nicol, «Byzantine Political Thought» in J. H. Burns (Editor), *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, Cambridge University press, 1988 (2008).

10. Daniel J. Sahas, «The Face to Face Encounter between Patriarch Sophronious of Jerusalem and the Caliph Umar Ibn Al-Khattab: Friends or Foes?» in Emmanouela Grypeou, Mark Swanson, and David Thomas (Editors), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Brill, 2006.

11. Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. 5-50, 1782 (Written), 1845 (Revised).

12. Emil Bretschneider, *On the Knowledge Possessed by the Chinese of the Arabs and Arabian Colonies Mentioned in Chinese Books*, London, 1871.

13. George Finlay, *History of the Byzantine Empire from DCCXVI to MLVII*, London 1913.

14. H. A. R. GIBB, *The Arab Conquests in Central Asia*, AMS Press, 1970.

15. Iganz Goldziher, *Muslim Studies*, S. M. Stern (Edited and Translated by), C. R. Barber (Translated by), Aldine Transaction, 2008 (2006).

16. J. H. Lupton, *St John of Damascus*, London 1882.

17. Jamsheed K. Choksy, *Conflict and Cooperation – Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*, Columbia University Press, New York 1997.

- *Purity and Pollution in Zoroastrianism – Triumph over Evil*, University of Texas Press, 1989.

18. John V. Tolan, *Saracens – Islam in the Medieval European Imagination*, Columbia 2002.

19. Kenneth Baxter Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge University Press, 1988.

20. Michael F. Hendy, *Studies in the Byzantine Monetary Economy*, Cambridge University Press, 1985.

21. Muhammad B., Al-Hasan B. Isfandiyar, *Abridged Translation of the History of Tabaristan By Edward G. Browne*, Leyden, London 1905.

22. Nadia Maria El-Cheikh, *Byzantium Viewed by the Arabs*, Harvard Center for Middle Eastern Studies, 2004.

23. Patricia Crone, Michael Cook, *Hagarism*, Cambridge University Press, 1977.

24. Peregrine Horden, «Mediterranean Plague in the Age of Justinian» in Michael Maas (editor), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge University Press, 2006.

25. Prods Oktor Skjævø, *Introduction to Zoroastrianism*, n. p., 2006.

26. Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Darwin Press, 1997.

27. S. P. Brock, «Syriac Views of Emergent Islam» in G. H. A. Juynboll (ed.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale, Ill., 1982.

28. *Saint John Damascene on Holy Images*, Mary H. Allies (Translator), London 1898.

29. Sebeos, *History - A History of Heraclius, Chronicling Events from the end of the Fifth Century to 661*, Robert Bedrosian (Translator).

30. The *Ecclesiastical History of Sozoem*, and *The Ecclesiastical History of Philostorgius*, Translated by Edward Walford, London, MDCCCLV.

31. *The Georgian Chronicle*, Robert Bedrosian (editor & translator).

32. *The Shahnamah of Firdausi*, A. G. Warner and E. Warner (Done into English by, vol. IX, London 1925.

34. Theodor Noldeke, *Sketches from Eastern History*, London 1892.

35. Theophanes Confessor, *The Chronicle*, C. Mango and R. Scott (trans. & edit.), Clarendon Press, Oxford 1997.

36. Touraj Daryaee, *Sasanian Persia – The Rise and Fall of an Empire*, I. B. Tauris, 2009.

37. Venerable Bede, «The Minor Historical Works» in *Ecclesiastical History of the English Nation*, MDCCCXLIII.

38. Walter Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge University Press, 1995.

- «Egypt on the Eve of Muslim Conquest» in C. F. Petry (Edit), *The Cambridge History of Egypt, vol. 1, Islamic Egypt 640-1517*, Cambridge University Press, 1998.

39. William Holden Hutton, *The Church and the Barbarians – Being an Outline of the History of the Church from A. D. 461 to A. D. 1003*, London 1906.

40. William Muir, *The Apology of Al Kindy – Written at the Court of Al Mamun in Defence of Christianity Against Islam*, London 1882.

باللغة الفرنسية

1. Arthur Christesen, *L'Empire des Sassanides – Le Peuple, L'Etat, La Cour*, Copenhague 1907.

2. *Chronique de Michel le Syrien*, Édité par J. B. Chabot, Tome 2, Paris 1901.

3. François Nau, *Les Arabes Chrétiens de Mésopotamie et de Syrie*, Paris, Imprimerie Nationale, MDCCCXXXIII.

4. Ghevond, *Histoire des Guerres et des Conquêtes des Arabes en Arménie*, Garabed V. Chahnazarian (Traduit par), Paris 1858.

5. «Histoire Nestorienne (Chronique de Seert)», Texte Arabe publié par Mgr Aadai Scher in *Patrologia Orientalis*, Tome XIII.

6. Jean Evêque de Nikiou, *Chronique – Texte Ethiopien*, H. Zotenberg (Publié et Traduit par), MDCCCLXXXIII.

7. «Les Trophées de Damas – Controverse Judeo-Chrétienne du VII Siècle», Texte grec édité et traduit par Gustave Bardy, dans *Patrologia Orientalis*, vol. 15.

8. M. C. Paparrigopoulo, *Histoire de la Civilisation Hellénique*, Hachette, 1878.

دوريات

1. Addai Scher, «Notice sur la Vie et les Œuvres de Youhanan bar Penkaye», dans *Nouvelles et Mélanges*, juillet-août 1907, pp 170-174.

2. Antiochus Strategos, «The Capture of Jerusalem by the Persians in 614 AD», F.C. Conybeare, *English Historical Review*, 25, 1910, pp 502-517.

3. David M. Gwinn, «From Iconoclasm to Arianism: The Construction of Christian Tradition in the Iconoclast Controversy», *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 47, 2007.

4. David Woods, «Corruption and Mistranslation: The Common Syriac Source on the Origin of the Mardaites», *21st International Congress of Byzantine Studies Communication.*

5. F. Nau, «Traduction des lettres XII et XIII de Jacques d'Édesse (exégèse biblique) », *Revue de l'Orient Chrétien*, 10, 1905.

6. G. R. D. King, «Islam, Iconoclasm, and the Declaration of Doctrine», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol. 48, no. 2, 1985.

7. John Meyendorff, «Byzantine Views of Islam», *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 18, 1964.

8. M. A. Amir-Moezzi, «Shahrbānū, princesse sassanide et épouse de l'Imam Husayn. De l'Iran préislamique à l'Islam shiite», *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1, 2002, pp 255-285.

9. Patricia Crone, «Babak's revolt: Babak and the End of Late Antiquity in Iran», A lecture in UCLA, February 25, 2008, www.parstimes.com/history/babak.pdf

10. Peter Brown, «A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy», in *The English Historical Review*, vol. 88, no 346, January 1973.

11. Peter Charanis, «Ethnic Changes in the Byzantine Empire in the Seventh Century», *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 13, 1959, pp 26-28.

12. Richard N. Frye, «Ethnic Identity in Iran», *JSAI* (26) 2002, p 83.

13. Roy P. Mottahedeh, «The Shu'ubuyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran», *International Journal of Middle East Studies*, vol. 7, no 2, April 1976.

14. W. Keagi, «Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest», *Church History: Studies in Christianity and Culture*, vol. XXXVIII, Issue no 2, p 142.

موسوعات أجنبية

1. *Encyclopaedia Iranica*, New York, Center of Iranian Studies, Columbia University, 1985-2008.

2. *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, Leiden, Brill, 1986-2002.

3. *The Jewish Encyclopedia*, New York 1901-1906.

موسوعات عربية

١. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة المستشرقين**، دار العلم للملايين، ط٣، ١٩٩٣.

٢. عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، دار الشروق، ١٩٩٩.

الفهارس

فهرس الأعلام

فهرس الأماكن



الفتوحات العربية حدث تأسيسي للتاريخ العربي - الإسلامي. لكن أصوات الشعوب المغلوبة غابت عن المدوّنة العربية غياباً كانت له تبعات سلبية على تشكيل صورة العرب والمسلمين عن أنفسهم.

للمرّة الأولى، يقدّم كتابٌ باللغة العربية الروايات التي سجّلتها الشعوب المغلوبة عن الفتوحات، بالاستناد إلى المصادر الأصلية. ومن الإخباريين البيزنطيين إلى القساوسة الأقباط ورجال الدين الزرادشتيين والمؤرّخين الصينيين، إلى المدوّنين اليهود والرهبان الأسبان، ترتسم صورة مختلفة وجديدة للفتوحات العربية بصفتها حدثاً عالمياً.

إن الفتوحات، بخروجها من أراضي الجزيرة العربية، تحوّلت إلى حدث متعدّد الأطراف، خصوصاً أن أعداداً كبيرة من سكان البلاد التي قصدتها الفتوحات ظلّت على دياناتها واعتقاداتها الاجتماعية، كما احتفظت ببناها السياسية والاقتصادية في العديد من الأماكن التي وصلت جيوش الفتح إليها. وظهر بعد انحسار موجة الفتوحات من قدّم روايته للأحداث.

يدعو هذا الكتاب إلى إعادة تقييم الرواية التقليدية العربية للفتوحات، وللتاريخ العربي - الإسلامي برمّته، وعرضها على النقد والبحث العلمي، كمقدّمة لازمة لإنتاج فهم حديث يساهم في التقدّم الحضاري وكسر القوالب الجامدة التي سجن العرب أنفسهم فيها، من جهة، وتلك التي دفعتهم إليها بعض مدارس الاستشراق العنصرية، من جهة أخرى.

حسام عيتاني كاتب لبناني وصحافي في جريدة الحياة. صدر له عن دار الساقي «هويات كثيرة وحيرة واحدة».




ISBN 978-1-85516-687-5
9 781855 166875 >